R.NO. 2136/57

جولائی سنہ ۱۹۶۰ء

خاص نمبر

نگار

قیمت فی کاپی
ہندوستان پاکستان
دو روپیہ

...رجسٹری سالانہ)
...پاکستان
دس روپے

تصانیف نیاز فتحپوری

من ویزداں

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کردینے والی انجیل النسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کرکے تمام نوع انسانی کو النسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشا اور پرزور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت و ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ صفحات۔ کاغذ دبیز قیمت پانچ روپے آٹھ آنے پیر (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں، جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے پیر (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشا میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوتی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

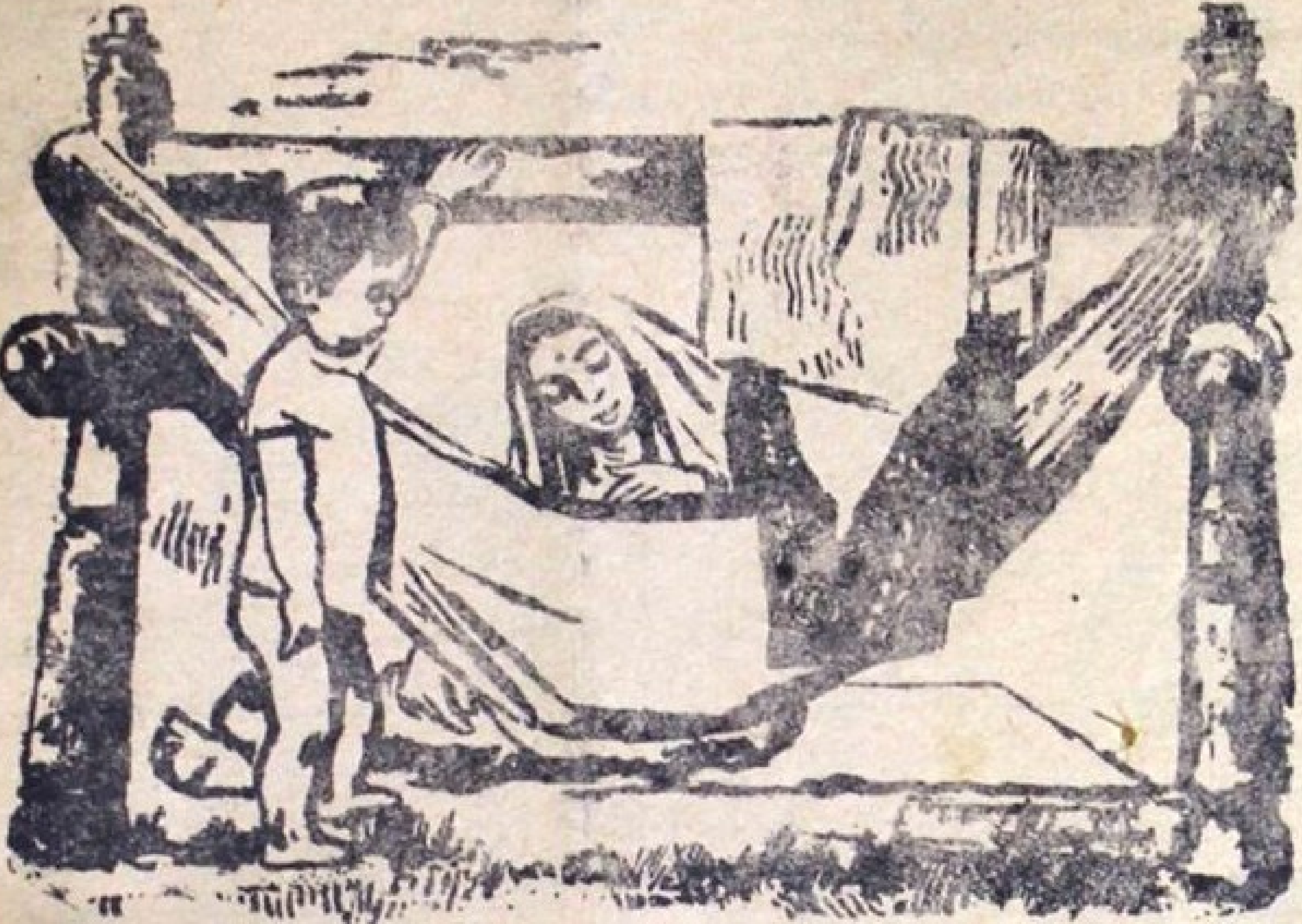
حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں۔ جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخئیل، اس کی نزاکت بیان اس کی انشائے عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہنچتی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

U
070
N65N-67
1960

عالمِ نو



ہواؤں میں شہنائیوں کی صدا ہے ۔ اسے سُن رہے ہو!
یہ آواز اک طفلِ نو کی ۔۔۔ نئی زندگی کا سویرا جو لہرا رہی ہے!

وہ دیکھو کروڑوں جوانوں کی مضبوط باہیں،
کہ جو چاند سورج کی تسخیر کو اُٹھ رہی ہیں،
جو اک عالمِ نو کی تعمیر کو اُٹھ رہی ہیں!

وہ اک عالم جس میں ذرا اور بھی دُور ہوگا جو غم ہے!
جہاں ہوں گی خوشیاں ذرا اور نزدیک ہم سے!

گجر کی صدا سُن رہے ہو!
وہ دیکھو کہ صدیوں سے سوئی ہوئی قوم پھر اُٹھ رہی ہے!

آج بھی پہلے کی طرح، ہماری مصنوعات آپ کے گھروں کو زیادہ صاف، زیادہ تندرست اور زیادہ مطمئن بنانے میں مددگار ثابت ہو رہی ہیں۔ لیکن آج ہم ...

کل کے لئے کام کر رہے ہیں، جب زیادہ آرامدہ زندگی کے لئے آپ کی بڑھتی ہوئی ضروریات، اور زیادہ سہولتوں کی طلبگار ہونگی۔ اور ہم زیادہ وسیع ذرائع نئی ایجادوں اور نئی مصنوعات سے اُسوقت بھی آپ کی خدمت کے لئے تیار پائے جائینگے!

آج اور ہمیشہ ... ہندوستان لیور کا آدرش ـــ گھر گھر کی خدمت

PR 2 X13 UR.

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

(جون کا پرچہ علحدہ شایع نہیں ہوا) اڈیٹر :- نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال | فہرست مضامین جولائی ۱۹۶۰ء | شمارہ ۶ - ۷

ملاحظات ---------- اڈیٹر ۳
تاریخ تمدنِ اسلامی کا ایک باب ------- " ۹
گلِ رعنا --------- مالک رام ایم۔ اے ۲۳
حدیثِ نبوی ------- عبدالسلام ندوی (مرحوم) ۴۱
جدید ایرانی شاعری میں اشتراکیت۔۔ ڈاکٹر محمد عبدالحمید فاروقی ۴۹
حیوانات کی ذہانت ------- اڈیٹر ۵۹
غالب، ذوق اور ناسخ --- محمد انصار اللہ نظر ۶۱
صوفی فلاسفہ ------ محمد عباس طالب صفوی ۶۷
یاس یگانہ چنگیزی ----- میر ہاشم ۷۱
مثنوی غولِ بیابانی در مؤمن کی دوسری مثنویاں۔۔ وقار احمد رضوی ۷۵
انٹرویو --------- شبلی افغانی ۸۳
کوئی کہانی سناؤ ------- اڈیٹر ۸۶
باب الانتقاد (نقوش کا ادب عالیہ نمبر) --- اڈیٹر ۸۸
باب الاستفسار ----------- ۱۹۳
غالب کی فارسی قصائد ---- مالک رام ۱۹۸
منظومات۔۔ ادیب۔ حرمت الاکرام۔ گوہر۔ سعادت نظیر۔ بیتاب بریلوی - ۱۰۹
مطبوعات موصولہ ---------- ۱۱۴
بقیہ ملاحظات ----------- ۱۱۷

ملاحظات

میرا سفرِ پاکستان

روانگی لکھنؤ ----- ۸ مئی ----- ورودِ لاہور ----- ۹ مئی

قیام لاہور : ۴۸ گھنٹے

روانگی لاہور ----- ۱۱ مئی ----- ورود کراچی ----- ۱۲ مئی

قیام کراچی : ۳۰ دن

روانگی کراچی ----- ۱۲ جون ----- ورود لکھنؤ ----- ۱۵ جون

یہ ہے میری مختصر سی روداد سفر، وقت و تاریخ کی تعیین کے لحاظ سے۔ لیکن بہ لحاظ تاثرات وہ بڑی طویل داستان ہے۔ اتنی طویل کہ

مہر ایں رشتہ ندانم ز کجا بکشایم

یعنی اگر اس وقت میں صرف مخلصین امرتسر، احباب لاہور اور کرمفرمایان کراچی کے ذکر پر اکتفا کروں تو بھی غالباً دفتر کے دفتر سیاہ ہوجائیں اور بات پھر بھی "بیحرفہ سرائی" اور "آشفتہ نوائی" سے آگے نہ بڑھے۔

امرتسر اور جناب قاصر ۹ مئی کی صبح کو جب گاڑی امرتسر اسٹیشن پہونچی تو دیگر احباب امرتسر کے ہجوم میں محب صادق جناب برہم ناتھ دت قاصر کا درخشاں چہرہ بھی نظر آیا اور سفر کی تمام کلفتیں یک لخت محو ہوگئیں۔

اے خوشا روزے کہ رویش بامداں دیدہ ام

میں کیونکر فراموش کرسکتا ہوں

جناب قاصر کے اس بے نہایت جذبۂ خلوص و محبّت کو کہ باوجود شدید ضعف و علالت انھوں نے اسٹیشن تک آنے کی زحمت گوارا فرمائی اور مراسم میہانداری بجالانے میں تکلّف کی حد کردی۔

جب لاہور جانے والی گاڑی میں بیٹھ گیا تو میں نے اصرار کیا کہ وہ واپس تشریف لے جائیں کیونکہ آثار درد و کرب ان کے چہرہ سے نمایاں تھے، لیکن وہ نہیں مانے اور جب تک ٹرین چل نہیں دی مجھ سے جدا ہونا انھوں نے گوارا نہیں کیا۔

من چہ در پائے تو ریزم کہ خورائے تو بود
سر نہ چیزے ست کہ شایستۂ پائے تو بود

لاہور و احباب لاہور

ایک گھنٹہ کے بعد جب لاہور اسٹیشن پر گاڑی رُکی تو ہجوم احباب میں سب سے پہلے طفیل صاحب سے نگاہ دوچار ہوئی، پھر جناب شورش کاشمیری سے، لیکن عالم یہ تھا کہ:-

دہند شوق و لے رخصتِ نظر ندہند

کچھ خبر نہیں کہ میں نے کیا کہا، اور کیا دیکھا

رُخ کشودند ولب ہرزہ سرایم دادند
دل ربودند و دو چشم نگرانم دادند

اور کسٹمس کے آداب و مراسم بجالانے کے بعد آخر کار پھر ایک بار میں نے اس سرزمین شعر و ادب پر قدم رکھا جہاں اب سے قبل میں اپنے عہدِ شباب کا ایک حصّہ گزار چکا تھا اور اس طرح گزار چکا تھا

کہ خیالش دہد آئینۂ جاں را صیقل!

لاہور کے عصرانے

اسی دن شام کو طفیل صاحب کے عصرانے میں شریک ہوا (جس کی اطلاع وہ مجھے پہلے ہی لکھنؤ دے چکے تھے) اور یہاں کے بہت سے ادیبوں، صحافیوں اور دانشوروں سے تبادلۂ خیال کی سعادت نصیب ہوگئی۔

طفیل صاحب بڑے متین و سنجیدہ لیکن شریف قسم کے ادیب و صحافی ہیں اور پاکیزگی ذوق کے لحاظ سے یکسر نقش و رنگ، اس لئے ان کا عصرانہ بھی انھیں تمام خصوصیات کا امتزاج تھا۔ گویا "Tufail turned inside out"

دوسرے دن شام کو میاں بشیر احمد (اڈیٹر ہمایوں) نے بھی دعوتِ عصرانہ سے سرفراز فرمایا اور یہاں بھی لاہور کے اکابر علم و ادب سے تادیر سلسلۂ گفتگو جاری رہا۔ معلوم نہیں اس زندگی میں اب دوبارہ ان کو دیکھ سکوں گا یا نہیں، مگر اس کا افسوس بھی کیا؟-

ہزار شمع بکشتند و انجمن باقی ست

میاں صاحب کی نسبت نیاز مندی مجھے اس وقت سے حاصل ہے جب عرضِ نغمہ (ترجمۂ گیتانجلی) شایع کرنے کے چار سال بعد، میں ۱۹۳۰ء میں دہلی میں روزنامۂ رعیت ایڈٹ کر رہا تھا اور ٹیگور کے "طیور آوارہ" کے متعلق میرے اور میاں صاحب کے درمیان سلسلۂ مراسلت جاری تھا۔ اس لئے ان کا ملنا در اصل ایک ایسے کھوئے ہوئے "ہمدم دیرینہ" کا ملنا تھا جس کے سامنے "ملاقات خضر و مسیحا" بھی کوئی چیز نہیں۔

فرخندہ شبے باید و خوش مہتابے
تا با تو حکایت کنم از ہر بابے

لیکن افسوس ہے یہ فرصت نصیب نہ ہوسکی۔

عشائیۂ شورش اسی دن شام کو جناب شورش کے عشائیہ میں شریک ہوا۔ اپنے تخلص کا صحیح ترین مصداق، ایک ہنگامہ خیز، ہنگامہ طلب، بیباک شخصیت۔ "ادیب و شاعر و نقاد اور کیا کیا کچھ" ——— یہاں بعض اکابر سیاست سے بھی شرف نیاز حاصل ہوا۔ سر شہید حسین سہروردی، پاکستان کے معزول وزیر اعظم۔ جن سے مل کر پاکستان کی عوامی لیگ کا وہ عہد یاد آگیا جب سب سے پہلے حکومت میں رابطۂ عوام کا تجربہ کیا گیا اور بدقسمتی سے ناکام رہا۔

یہیں سب سے پہلے سید قاسم رضوی کو دیکھا اور بے اختیارانہ ان کے رضا کارانہ دور میں حیدر آباد کے ہزاروں بے گناہ مسلمانوں کے واقعات ذبح و قتل سامنے آگئے۔ "پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ"

ورود کراچی ۱۲ مئی کو کراچی پہونچا تو یوں سمجھئے کہ دیار محبت میں پہونچ گیا۔ اپنے فرزندوں، اپنے جگر پاروں، اپنے ہموطنوں، اپنے بچھڑے ہوئے دوستوں کی آغوش میں پہونچ گیا۔ اور۔ سواحل بحرِ سندھ کی ٹھنڈی ہواؤں میں پورا ایک مہینہ اس طرح گزر گیا

گویا ہمارے سر پہ کبھی آسماں نہ تھا

کراچی کی عوامی زندگی اب سے ۸ سال قبل میں نے جس کراچی کو دیکھا تھا وہ اب سے بہت مختلف تھا، پہلے یہاں کی آبادی نو دس لاکھ سے زیادہ نہ تھی، اور اب وہ ۱۶ لاکھ تک پہونچ گئی ہے۔

شہر کے جو حصے پہلے ویران تھے وہ اب آباد ہیں، جہاں کھنڈر نظر آتے تھے، وہاں اب میلوں تک محلات و قصور نظر آتے ہیں، سڑکوں کی وسعت و صفائی، دوکانوں کی آرائش و زیبائش، تفریح گاہوں کی وسعت، کاروباری ہلچل اور زندگی کی گہما گہمی ان سب میں غیر معمولی اضافہ نظر آتا ہے اور دُنیا کے دوسرے بڑے بڑے متمدن شہروں کی طرح یہاں بھی انسانوں کا ایک سمندر ہر وقت موجزن رہتا ہے۔

یہاں انسان چلتا نہیں دوڑتا ہے۔ سانس نہیں لیتا ہانپتا ہے اور جب دن بھر کی اعصاب شکن خستگی کے بعد رات کو بستر پر جاتا ہے تو سوتا نہیں، مرجاتا ہے اور جب صبح کو یہاں کی ٹھنڈی ہوائیں اس میں جان ڈال دیتی ہیں، تو وہ پھر مشین کی طرح حرکت میں آجاتا ہے۔ گویا یوں سمجھئے کہ یہاں

صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا

مغربی شہروں سے اس کا مقابلہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی ہر وقت رواں دواں زندگی ہر باعمل قوم میں پائی جاتی ہے، لیکن مغربی شہروں کی منہمک زندگی کا مقابلہ یہاں کی زندگی سے کیجئے تو دونوں میں بڑا فرق نظر آئے گا، وہاں کا انسان محنت کرتا ہے، حصول فراغ کے لئے، یہاں کا انسان محنت کرتا ہے، صرف زندہ رہنے کے لئے۔ وہاں محنت کا جو صلہ ملتا ہے وہ ضروریاتِ زندگی سے بہت زیادہ ہوتا ہے اور یہاں صرف بقدر کفاف بلکہ شاید اس سے بھی کم ——— وہاں کی عملی زندگی میں نشاط کا عنصر بھی شامل ہے، اور یہاں خستگی کے سوا کچھ نہیں۔ وہاں اضطراب عمل ضرور ہے لیکن سکون کا فقدان نہیں ——— یہاں کی زندگی نام ہے ایک دائمی تشنج کا، ایک مسلسل کرب کا اور اس دھڑکے کا کہ "اگر نہ ہو تو کہاں جائیں، ہو تو کیونکر ہو!"

وہاں کا انسان اپنے مستقبل کی طرف سے مطمئن ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اگر کسی وقت اس کے ہاتھ پاؤں نے جواب دیدیا تو حکومت اس کی کفالت کی ذمہ دار ہے، لیکن یہاں کا انسان ہر وقت اس اندیشہ میں مبتلا رہتا ہے کہ اگر وہ معذور ہوگیا تو پھر ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مرجانے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ لیکن باوجود اس کے یہاں کے مسلمانوں کی غفلت کا جو عالم ہے اس کی داستان بھی سُن لیجئے

مسلمانوں کا اسراف بیجا مسلمان بڑی فضول خرچ قوم ہے اور اپنے جذبات پر قابو رکھنا اسے نہیں آتا، لیکن یہاں وہ اپنے آپ سے کتنی باہر ہوگئی ہے اس کا صحیح اندازہ آسان نہیں

آپ کو سن کر حیرت ہوگی کہ یہاں کے متوسط الحال گھرانوں میں بھی صرف پان کا خرچ سو روپیہ ماہوار سے کم نہیں، اور یہاں کوئی عورت یا لڑکی ایسی نہیں جو دس روپیہ فی گز قیمتی کپڑے کی کم ازکم دو گز لانبی قمیص نہ پہنتی ہو (حالانکہ اس بیوقوف کو جاننا چاہئے کہ لانبی قمیصوں کا استعمال صرف انھیں اقوام کی عورتوں میں پایا جاتا ہے جو ننگی رہتی ہیں اور اپنی لانبی قمیص سے شلوار کا کام لیتی ہیں) لیکن یہاں لانبی قمیص بھی ہے، چوڑی چکلی شلوار بھی جو اس کی خوش قامتی و رعنائی کو بھی خاک میں ملا دیتی ہے۔ اسی پر قیاس کیجئے مردوں کے قیمتی لباس، سگریٹ و مینوشی وغیرہ کے فضول مصارف کا اور افسوس کیجئے ان کی حالت پر کہ کبھی ایک لمحہ کے لئے بھی انکو یہ سوچنے کی توفیق نہیں ہوتی کہ اگر وہ اسلام کی بتائی سادہ زندگی و معاشرت اختیار کرلیں تو کروڑوں روپیہ کی سالانہ قومی دولت ضایع ہونے محفوظ رہ سکتی ہے اور اس سے خدمت ملک و وطن کے کتنے اہم کام انجام پاسکتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر خود قوم اسدرجہ بے پروا اور ناعاقبت اندیش ہو تو کیا پھر یہ حکومت کا فرض نہیں کہ وہ اقتصادیات کے اس اہم بنیادی مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لیلے۔

جبریہ انشورنس اور قومی فنڈ

یعنی اگر حکومت عوام کے ان فضول و مضرت رساں مشاغل کو حکماً بند نہیں کرا سکتی، اگر وہ یہ حکم نہیں دے سکتی کہ پاکستان کی تمام عورتوں کے قمیصوں کے دامن قینچی سے کاٹ ڈالے جائیں۔ (حالانکہ مصطفےٰ کمال پاشا نے کوٹ کی لمبائی میں صرف دو انچ کی کمی کرکے لاکھوں روپیہ سالانہ قوم کا بچا لیا تھا) تو پھر حکومت کو چاہئے کہ وہ جبریہ انشورنس اسکیم نافذ کرکے کم ازکم دسواں حصہ ہر شخص کی آمدنی کا قومی فنڈ میں جمع کرتی رہے جس کا ایک فایدہ تو یہ ہوگا کہ لوگ خود اپنے فضول مصارف کم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے دوسرے یہ کہ جمع شدہ رقم آڑے وقت خود قوم کے کام آئے گی۔

الغرض سخت ضرورت اس امر کی ہے کہ پاکستان کے مسلمانوں کو بیجا نمود و نمایش سے ہٹا کر اسلام کی بتائی ہوئی سادہ زندگی و سادہ معاشرت پر لے آیا جائے اور اگر یہاں کے مذہبی رہنما اس باب میں کچھ نہیں کر سکتے، تو پھر حکومت ہی کو وہ کرنا چاہیے جو حضرت عمر نے اپنے عہدِ خلافت میں تمام اسلامی معاشرہ کو ایک سطح پر لانے کے لئے کیا تھا۔

اس مسئلہ کو تجارت اور بلند اقتصادیات کے اصول سے دیکھئے تو بھی اس میں بہت سے فوائد مضمر ہیں۔ کیونکہ اس طرح باہر سے آنے والے ریشم و سامانِ تعیش کی درآمد بند ہو جائے گی اور —————— کپڑا طیار کرنے والی ملیں اپنے ہی ملک کی روئی سے سادہ کپڑے طیار کرنے پر مجبور ہوں گی جس سے ایک فایدہ تو یہ ہوگا کہ ملک کا روپیہ باہر بہت کم جائے گا اور دوسرے یہ کہ انڈسٹری کو Ethics (اخلاقی) اصول پر چلانے کا رجحان ملک میں پیدا ہو جائے گا۔ جو کم ترقی یافتہ غریب ممالک کے لئے ازبس ضروری ہے۔

بیت المال اور تنظیم زکوٰۃ

یہاں آکر مجھے معلوم ہوا کہ حکومت پاکستان بیت المال اور تنظیم زکوٰۃ کے سوال پر بھی غور کر رہی ہے میں سمجھتا ہوں کہ اگر حکومت اس میں کامیاب ہوگئی تو یہ اس کی بڑی انقلاب انگیز کامیابی ہوگی کیونکہ عہدِ خلافت راشدہ میں بیت المال ہی کی تنظیم نے مسلمانوں کو آگے بڑھایا تھا اور اب بھی تمام مسلمانوں کو حبل المتین سے وابستہ کرنے کی یہی ایک تدبیر ہے۔ لیکن موجودہ دور میں جبکہ مالیاتی نظام کی پیچیدگیاں بہت بڑھی ہوئی ہیں، اس ارادہ کی تکمیل آسان نہیں اس کے لئے بڑا زبردست مجاہدانہ قدم اٹھانا پڑے گا اور سب سے پہلی کڑی منزل وہ ہے جب حکومت کو مولویوں سے نبٹنا پڑے گا، کیونکہ وہ مشکل ہی سے گوارا کریں گے کہ یہ نوالہ اس کے منہ سے چھن جائے۔ اس کے بعد تشریعی و انتظامی دشواریوں کی منزل ہے، جہانتک اس کی تشریعی حیثیت ہے وہ تو غیر زیادہ مشکل نہیں۔ اس سلسلہ میں صرف زکوٰۃ، صدقہ، خیرات، مال نامی و غیر نامی املاک کی تعریف بتا دینا ہے اور اسی کے ساتھ نصاب و رقم زکوٰۃ وغیرہ کی تعیین، لیکن اس کا تنظیمی پہلو بڑی چھان بین چاہتا ہے، اس کے لئے ساری آبادی کی ہموار فہرست مرتب کرنا ہوگی، یہ معلوم کرنا ہوگا کہ کس شخص کی کتنی آمدنی ہے۔ کتنا مال یا روپیہ اس کے گھر یا بینک میں جمع ہے،

سکنی و زرعی جایداد کتنی اور کس نوعیت کی ہے، کیا آمدنی ہے کیا خرچ ہے، قرض کا بار ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔ پھر اسی کے ساتھ ان لوگوں کی فہرست علٰحدہ بنانا ہوگی جو اس وقت ٹیکس ادا کر رہے ہیں اور غور کرنا پڑے گا کہ اگر ان سے زکوٰۃ لی جائے گی تو وہ صدقہ و انفاق کی صورت میں ہوگی یا کسی اور صورت میں۔ پھر ہندو آبادی کو بھی سامنے رکھ کر غور کرنا ہوگا کہ آیا ان کی حیثیت ذمی کی قرار دی جائے گی یا کچھ اور۔ الغرض یہ اور اس قسم کے بہت سے مسایل اس سلسلہ میں سامنے آئیں گے جن کا سلجھانا آسان نہیں، اور اگر یہ تمام گتھیاں سلجھ جائیں تو بھی ایک اور نہایت ضروری و اہم بنیادی سوال سامنے آتا ہے۔

رسول اللہ کا ارشاد ہے کہ:-

"اذا اعطیتموا الزکوٰۃ فلا تنسوا ثوابہا ان تقولوا اللہم اجعلہا مغنما ولا تجعلہا مغرما"

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب زکوٰۃ ادا کرو تو یہ سمجھ کر ادا کرو کہ وہ تمھاری بھلائی کے لئے ہے کوئی جرمانہ نہیں ہے۔

یعنی زکوٰۃ ادا کرنے کی اصل روح خوشدلی ہے اور عوام میں یہ خوشدلی صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب عرصہ تک پروپگنڈا کرنے کے بعد ان کو اس بات کا یقین دلا دیا جائے کہ زکوٰۃ کی رقم خود انھیں کے فلاح و بہبود پر صرف ہوگی، اس سے ان کے بچوں کی مفت تعلیم کا انتظام کیا جائے گا، تعلیمی وظایف دے کر انھیں باہر بھیجا جائے گا، ان کے لئے صحت گاہیں، شفاخانے، صنعتی مدارس قایم کئے جائیں گے۔ چھوٹی چھوٹی صنعتوں کو رواج دیا جائے گا، ان کے یتیموں، بیواؤں، ضعیفوں کے مستقل وظایف مقرر کئے جائیں گے۔ پھر اگر حکومت عوام کو اس کا یقین دلا سکتی ہے اور اس یقین دہانی کے لئے وہ بیت المال کا سارا انتظام خود عوام ہی کے نمایندوں کو سونپ دینے کے لئے آمادہ ہو سکتی ہے، تو بے شک یہ تحریک اسے اپنے ہاتھ میں لینا چاہئے، ورنہ اس خارزار سے دور رہنا ہی بہتر ہے۔

قربانی اسی سلسلہ میں ایک اور بات ذہن میں آئی اور وہ مسئلہ قربانی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ رسمی قربانی کو اب بالکل ختم کر دینا چاہئے کیونکہ اول اول جن حالات و مصالح کے پیش نظر رسم قربانی کو رائج کیا گیا تھا وہ اب باقی نہیں ہیں اور قربانی کی اجتماعی اہمیت مفقود ہو چکی ہے۔ ضرورت ہے کہ حکماً اس رسم کو بند کیا جائے اور قربانی کے جانوروں کی قیمت نقد وصول کر کے اسے بیت المال میں جمع کیا جائے۔ اس سے ایک بڑا فایدہ تو یہ ہوگا کہ ہر سال لاکھوں مویشیوں کی جان بچا کر گوشت اور دودھ کی کمی کو پورا کیا جا سکے گا اور دوسرے یہ کہ قربانی کی کھالیں ان مذہبی و نیم مذہبی اداروں تک نہ پہونچ سکیں گی، جو زیادہ تر انھیں کھالوں کی آمدنی کے بھروسہ پر ملک کی سیاسی فضا کو خراب کرتے رہتے ہیں۔

مجالس و ادب یہاں کے دوران قیام میں مجھے بعض ادبی مجالس میں بھی شرکت کا موقع ملا جن میں عمر فاروق صاحب کی بزم مشاعرہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، خوش قسمتی سے یہاں کراچی کے تمام خوشگو و خوش فکر شعراء کے کلام سننے کا موقع مجھے مل گیا۔ ایک مختصر سی صحبت شعر و سخن میرے ہموطن دوست فرمان فتحپوری نے بھی ملیر میں منعقد کی اور وہاں بھی بعض بڑے اچھے اچھے شعر سننے میں آئے۔

ان کے علاوہ حلقۂ فکر و نظر، اور رائٹرس گلڈ کے ارکان سے بھی تبادلۂ خیال کا موقع ملا اور مجھے یہ دیکھ کر مسرت ہوئی کہ خدمت ادب کا جذبہ یہاں ہر شخص کے دل میں پایا جاتا ہے اور باوجود اس کے کہ یہاں کی قومی زبان تنہا اُردو نہیں ہے اور حکومت کی زبان قطعاً غیر ملکی ہے ادبی خدمات انجام دینے کا ولولہ سب کے دلوں میں موجود ہے۔ گو یہاں کے رسایل و جراید ابھی تک نہیں سمجھ سکے کہ اس وقت ملک کو کس لٹریچر کی ضرورت ہے۔

یہاں مجھ سے ہر جگہ یہی سوال کیا گیا کہ ہندوستان میں اُردو کا مستقبل کیا ہے اور میں نے اس باب میں ان کی بہت سی غلط فہمیاں کو دور کرنا چاہا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کو میری بات کا زیادہ یقین نہیں آیا اور شاید اسی لئے وہاں کے ریڈیو نے میرا وہ انٹرویو نشر نہیں کیا جس کو ریکارڈ تو اسی ارادہ سے کیا گیا تھا لیکن بعد کو اس کی اشاعت نامناسب سمجھی گئی۔

یہاں کی ذہنیتوں کو مسموم کرنے کے ذمہ دار بڑی حد تک یہاں کے اخبارات ہیں جو بغیر تحقیق ہندوستان کی ہر بات کو غلط رنگ میں پیش کرنے کے عادی ہیں۔ چنانچہ میرے دورانِ قیام ہی میں وہاں کے بعض ذمہ دار ادیبوں نے کہا کہ "لیجئے اب ہندوستان سے اُردو کا نام بھی ختم ہو رہا ہے کیونکہ آئندہ اسے وہاں اُردو کو "مسلم کی ہندی" کہا جائے گا" میں یہ سن کر خاموش رہ گیا کیونکہ مجھے اس خبر کی حقیقت کا مطلق علم نہ تھا، لیکن یہاں لوٹ کر آیا تو معلوم ہوا کہ یہ حرکت صرف ایک معمولی اسکول کی کسی استانی کی تھی جس نے کسی طالب علم کے اُردو پرچہ کے نمبر دیتے ہوئے اس کو "مسلم کی ہندی" لکھ دیا تھا۔ لیکن پاکستان کے اخبارات نے اس کو پیش کیا اس رنگ میں گویا یہ سب کچھ حکومت ہی کا کیا ہوا تھا۔ کسی ملک کی صحافت کا اس درجہ غلط اندیش ہونا بڑے افسوس کی بات ہے۔

پاکستان کی موجودہ حکومت اور اسکے اصلاحی تجربات

اب سے ۸ سال قبل جب میں یہاں آیا تھا تو یہ زمانہ وہ تھا جب غلام محمد یہاں کے گورنر جنرل تھے اور خواجہ ناظم الدین وزیر اعلیٰ۔ یعنی پاکستان کی عمر اس وقت صرف پانچ سال کی تھی، انگریزی حکومت کا MOMENTUM ختم ہو چکا تھا اور پاکستان کی نوزائیدہ حکومت بالکل chaotic حالت میں تھی۔ ایک پگھلی ہوئی سی چیز جو کسی سانچہ میں نہ ڈھل سکی ہو۔ زبردست اقتصادی و سیاسی بحران، اربابِ حکومت کی آپادھاپی، عمال کی کجروی، لیڈروں کا فقدان، شیعہ سنی کشمکش، احمدی غیر احمدی تفریق، جماعتی انتشار و اختلال، مختلف جماعتوں کا باہمی تصادم اور نوچ کھسوٹ۔ الغرض پاکستان کی حالت ایک ایسے مرد بیمار کی سی تھی کہ

ایں خستہ اگر دیر بزید، شام بمیرد

پھر اس کے بعد یہاں کیا کیا انقلابات ہوئے، کتنی وزارتیں بدلیں، کتنی بار ایک کے سر سے تاج اُتار کر دوسرے کے سر پر رکھا گیا، یہ ایک طویل داستان ہے جس کا علم سب کو ہے، محتاج تفصیل نہیں۔ لیکن آخر کار اس کا ردِ عمل ہو کر رہا (جو ہمیشہ ان حالات میں ہوا ہے) اور اسی ردِ عمل کا نام موجودہ ایوب خانی دورِ حکومت ہے۔ جس کی یہ خصوصیت کہ باوجود آمرانہ حکومت ہونے کے بھی ہم اسے خالص شخصی حکومت نہیں کہہ سکتے۔ نظامِ حکومت کا بالکل نیا تجربہ ہے جس کے نتائج کا صحیح اندازہ لگانا فی الحال مشکل ہے۔

صدر ایوب خاں نے حکومت کے اعضاء ماؤف کو جس جرأت و دلیری سے قطع کر کے پاکستان کو جسم صالح بنانے کی کوشش کی، اقتصادی اصلاح کے سلسلہ میں جس شدید دار و گیر سے کام لیا، اور ترقی قوم کے لئے جو تجاویز ان کے پیش نظر ہیں وہ سب اپنی اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتی ہیں، لیکن ان کو عملی حیثیت دینا بڑا وقت اور صبر و تحمل چاہتا ہے۔

جسمِ پاکستان کا بڑا ناسور

جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا انھوں نے جسم پاکستان کو محفوظ رکھنے کے لئے بڑے سے بڑے آپریشن کو بھی نظر انداز نہیں کیا، لیکن افسوس ہے کہ ان کی نگاہ پاکستان کے اس ناسور کی طرف نہیں گئی جس نے خطرناک حد تک یہاں کے معاشرہ کو داغدار بنا رکھا ہے۔ یہ ناسور یہاں کے جاہل فقیروں اور مکار پیروں کا ہے جو نہ صرف یہاں کے عوام بلکہ خواص کے ذہنوں پر بھی چھائے ہوئے ہیں، اور اس طرح ملک کا لاکھوں روپیہ تخریب اخلاق کی راہوں میں صرف ہو رہا ہے۔

اس میں شک نہیں اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ خود یہاں کی آبادی کی ذہنیت واہمہ پرست ہے، لیکن اس ذہنیت کا بدلنا آسان نہیں، اس کے لئے صدیاں درکار ہیں، اس لئے بڑی غلطی ہوگی اگر اس انتظار میں وہ سب کچھ ہونے دیا جائے جو ہو رہا ہے اور اس اخلاقی گندگی کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو بڑھنے دیا جائے۔

صحیح سیاسی رجحان

اس میں شک نہیں کہ موجودہ دورِ جمہوریت میں عسکری حکومت کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا اور اکثر و بیشتر وہ آمرانہ انداز کی حکومت ہو کر رہ جاتی ہے۔ لیکن خوشی کی بات ہے کہ جس حد تک خارجہ پالیسی کا تعلق ہے پاکستان نے مصلحت کو عسکریت سے مغلوب ہونے نہیں دیا اور سب سے پہلی فرصت میں اسنے محسوس کیا کہ پاکستان و ہندوستان کے باہمی تعلقات کا خوشگوار رہنا دونوں کے بقاء و ترقی کیلئے ازبس ضروری ہے اور اسی احساس کا نتیجہ تھا کہ بعض اختلافی مسائل پر باہم گفت و شنود شروع ہو گئی اور غیر نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوئی۔

(سلسلہ کے لئے دیکھئے صفحہ ۱۱۷)

تاریخ تمدنِ اسلامی کا ایک باب

عساکرِ اسلامی کا نظام

(نیاز فتحپوری)

تمدن کے ابتدائی دور میں جب انسان قبایلی زندگی بسر کرتا تھا، تو قبیلہ کے تمام مرد اس کی فوج تھے۔ لڑائی میں وہ سب کے سب بغیر کسی نظم و ترتیب کے حصہ لیتے تھے اور ہر شخص اپنی شجاعت کے لحاظ سے مالِ غنیمت کا حصہ دار ہوتا تھا۔ جب انسان کا دورِ حضارت و تہذیب شروع ہوا اور حکومتوں کی بنیاد پڑی تو اسی کے ساتھ کہانت اور عسکریت بھی وجود میں آئیں۔

مسیح سے دو ہزار سال قبل سب سے پہلے مصری حکومت فراعنہ نے فوج کی تنظیم کی جو زنگیوں اور حبشیوں پر مشتمل تھی اور انھیں کی مدد سے سواحلِ بحرِ احمر کی آبادیوں کو زیر کیا۔ اس کے بعد آشوری، بابلی، فنیقی، یونانی و رومی حکومتوں میں فوجی تنظیم ہوئی اور پھر اسلام میں۔

بہرحال اس باب میں فراعنہ کو سبقت حاصل ہے اور آثار سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے یہاں صف بندی کا رواج تھا۔ یعنی فوجیں قطار در قطار ایک کے پیچھے ایک چلتی تھیں جیسا آج کل دستور ہے، کہا جاتا ہے کہ رعمسیس ثانی کی فوج ۲ لاکھ پیادہ، ۲۴ ہزار سوار اور ۲۷ ہزار رتھوں پر مشتمل تھی۔ بعد کو یہی مصری نظام تھوڑے تغیر و تبدل کے بعد بابلیوں اور ایرانیوں میں بھی رائج ہوا۔

یونان یونانیوں نے جب صف بندی کے طریقہ کو اختیار کیا تو اس کا نام انھوں نے زبان میں .Phalanx رکھا (انگریزی .Flank)۔ اول اول ان کی فوج چار ہزار سپاہیوں پر مشتمل ہوتی تھی جو متعدد صفوں میں ایک کے پیچھے ایک چلتے تھے۔

فلپ مقدونی کے زمانہ میں یہ تعداد دو چند ہوگئی، اور اسکندر کے زمانہ میں چوگنی۔ اول اول صف بندی کے سلسلہ میں ایک سپاہی دوسرے سے ذرا فاصلہ پر کھڑا ہوتا تھا، لیکن سکندر نے یہ فاصلہ کم کر دیا، یہاں تک کہ ایک کا شانہ دوسرے کے شانہ سے اور ایک کی ڈھال دوسرے کی ڈھال سے مل گئی۔

سکندر نے نیزوں کو بھی رائج کیا جن میں سے بعض ۲۴ گز کے ہوتے تھے۔ پہلی صف والوں کے نیزے چھوٹے ہوتے تھے، دوسری صف والوں کے اس سے کچھ بڑے اور اسی طرح ان کا طول بڑھتا جاتا تھا، یہاں تک کہ پانچویں صف کا نیزہ پہلی صف سے بھی آگے تین گز باہر نکلا رہتا تھا۔

فلپ نے سواروں کے دستے بھی اپنی فوج میں شامل کئے اور سکندر نے ان کو مختلف اسلحہ سے آراستہ کیا جن میں منجنیق (گوپھن) بھی شامل تھی اور اسی نظام کے ساتھ (چار صدی قبل مسیح) اس نے دنیا کو فتح کیا۔

روم - جب رومی حکومت قایم ہوئی تو اس نے بھی فوجی نظام میں یونان ہی کی تقلید کی۔ رومانی فوج میں ۶ ہزار سپاہی ہوتے تھے

پہلی صف جوان سپاہیوں کی ہوتی تھی، دوسری صف ادھیڑ عمر کے لوگوں کی اور تیسری صف تجربہ کار سپاہیوں کی۔ ہر صف کے ساتھ ایک دستہ سواروں کا بھی ہوتا تھا جو تیر و کمان، نیزہ اور گوپھن سے مسلح ہوتا تھا تاکہ دشمن کو پیادہ سپاہیوں سے زیادہ اُلجھنے کا موقع نہ ملے۔

اس کے بعد صف بندی کا طریقہ ختم کر کے انھوں نے کرادیس (جتھوں) میں تقسیم کر دیا، ہر کردوس میں ۱۰۰ سپاہی ہوتے تھے اور دس کرادیس سے ایک فوج یا پلٹن بنتی تھی اور فتح اسلامی تک یہی نظام رومی فوج کا قایم رہا۔

جس وقت ظہور اسلام ہوا تو رومی سپاہ ایک لاکھ بیس ہزار تھی۔ ہر دس ہزار سپاہیوں پر ایک افسر کمان کرتا تھا جسے بطریق کہتے تھے اور اس کی ماتحتی میں دو افسر پانچ پانچ ہزار پر کمان کرنے والے اور بھی ہوتے تھے، جنھیں تومرخان کہتے تھے۔ ہر تومرخان کے نیچے ہزار ہزار سپاہیوں کا افسر درنجاری (Drungarei.) کہلاتا تھا، اور اس کی ماتحتی میں ہر دو سو سپاہیوں پر پانچ قومس (Comes.) ہوتے تھے جو قومس کا ماتحت انتوریوں (Enturc ones.) ہوتے تھے اور ان کے نیچے دمرد کج جو دس سپاہیوں کا انچارج ہوتا تھا۔

ایرانیوں کی فوج چار طبقوں پر منقسم تھی، پہلا طبقہ بہت اونچے کمانداروں کا تھا جنھیں میر میراں کہتے تھے، ان کے نیچے چار اسپہبند ہوتے تھے، ان کے نیچے مرزبان اور مرزبان کے نیچے چار سالار اور ہر سالار، دس سواروں اور پانچ پیادہ سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا۔

عربوں کی فوج ظہور اسلام سے قبل عرب وحشیانہ زندگی بسر کرتے تھے اور ان کے یہاں کوئی فوجی نظام نہ تھا، جب کوئی قبیلہ دوسرے قبیلہ پر حملہ کرتا تو اپنے قبیلہ کے تمام مردوں کو جمع کرتا جن میں سوار و پیادہ بھی ہوتے تھے۔ جو تیر و کمان، نیزہ و تلوار سے آراستہ ہوتے تھے۔ اسلام سے قبل عرب کے ملوک حمیر اور ملوک حیرہ کے زمانہ میں بے شک ایک نظام تھا اور ان کی فوجوں کو دوسر اور شہباء کہتے تھے۔ لیکن حجاز کے عرب بالکل وحشی تھے۔

ظہور اسلام کے بعد جب تمام عربی قبایل متحد ہو گئے تو سب کے سب مجاہد ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان میں عسکری نظام بھی پیدا ہونے لگا۔ مسلمانوں کی سب سے پہلی فوج وہ تھی جو صرف مہاجرین پر مشتمل تھی، مدینہ پہونچنے کے بعد انصار کے شمول سے اس میں اضافہ ہوا اور مہاجرین و انصار دونوں مل کر ایک فوج ہو گئی، جس کے قاید صرف رسول اللہ تھے۔

خلفاء راشدین کا عہد جب خلفاء راشدین کے زمانہ میں حجاز و یمن۔ نجد و یمامہ کے تمام قبایل اسلام لے آئے اور بسلسلۂ فتوحات شروع ہوا اور شام و عراق و مصر فتح ہوئے تو بصرہ، کوفہ، مصر، فسطاط، عراق و شام ہر جگہ متحدہ و منفردہ فوجیں متعین کر دی گئیں جن کی تقسیم میں قبایلی حیثیت کو ملحوظ رکھا جاتا تھا۔

اُسوقت ہر مسلمان محارب یا سپاہی تھا جس کا کام صرف جنگ کرنا تھا اور وہ کوئی دوسرا کام نہ کر سکتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے زراعت سے بھی انھیں باز رکھا۔ کیونکہ جب وہ بسلسلۂ فتوحات زرخیز علاقوں میں پہونچے تو حضرت عمرؓ نے اس ڈر سے کہ مبادا وہ شان و شوکت اور راحت و آرام کی طرف مایل ہو جائیں، حکم جاری کیا کہ ہر محارب اور اس کے اہل و عیال کا جو وظیفہ مقرر ہے وہ اسے برابر ملتا رہے گا، اس لئے اسے زراعت کی ضرورت نہیں۔ اس سے مقصود حضرت عمرؓ کا یہ تھا کہ یہ لوگ کسی شہر کو اپنا وطن نہ بنانے پائیں، کیونکہ جہاد کے وقت پھر ان کو فراہم کرنا مشکل ہوگا۔

عہد بنی اُمیہ میں عہد نبوی و خلفاء راشدین میں جب جہاد ہوتا تھا تو مجاہدین کو مال غنیمت میں جو حصہ ملتا تھا وہ بہت کافی ہوتا تھا لیکن حضرت عمرؓ نے فوجی تنظیم کے سلسلہ میں ایک دفتر قایم کر کے تمام مجاہدین اور ان کے بیوی بچوں کا وظیفہ مقرر کر دیا۔

جب ۳۵ھ میں شہادت عثمانؓ کے بعد فتنہ وفساد کا دور شروع ہوا تو مختلف مسلم جماعتوں میں باہمدگر جنگ ہونے لگی اور مرکزیت ختم ہوگئی۔ اس کے بعد جب بنو امیہ نے اپنا اقتدار قایم کرلیا اور ان کی حکومت جم گئی تو پھر وہ دینی جذبہ جو خوشی خوشی انھیں میدان جنگ کی طرف لیجاتا تھا ضعیف ہوگیا اور جہاد سے منہ چرانے لگے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فوجی بھرتی جبریہ ہونے لگی۔ جہاد سے گریز امیر معاویہ ہی کے زمانہ میں شروع ہوگیا تھا، کیونکہ لوگ متمول ہوگئے تھے اور آرام وسکون کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے، لیکن امیر معاویہ کے رعب داثر کی وجہ سے یہ ذہنیت زیادہ وسیع نہیں ہوئی۔ ان کے بعد یزید، معاویہ ثانی اور مروان بن الحکم کے عہد میں چونکہ لوگوں کے دل ان کے ساتھ نہ تھے، فوجوں میں خانہ نشینی کا جذبہ زیادہ قوی ہوگیا۔ جب عبدالملک خلیفہ ہوا اور یہ شکایت بڑھی تو عبدالملک سے کہا گیا کہ صرف حجاج بن یوسف ہی ایک ایسا شخص ہے جو اپنے دبدبہ سے فوج پر قابو پاسکتا ہے چنانچہ وہ امیر لشکر بنا دیا گیا۔

حجاج نے فوج کو کوچ کا حکم دیا لیکن جب انھوں نے پس وپیش کیا تو اس نے سپاہیوں کو دُرّوں سے مار مار کر سیدھا کیا۔ یہ جبریہ فوجی تنظیم کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ اس کے بعد لشکر دو حصوں میں تقسیم ہوگیا۔ ایک وہ جو باقاعدہ تنخواہ پانے والے ملازم تھے، دوسرے والنٹیر اور یہ سب کے سب خالص عربی النسل تھے جو قحطانی یا عدنانی قبایل سے تعلق رکھتے تھے اور جن کے ساتھ ان کے موالی اور غلاموں کی جماعت بھی ہوتی تھی۔

عجمی فوجیں جب بنو عباس کے زمانہ میں وزارت عجمیوں کے ہاتھ میں پہونچی، تو فوج میں عجمی عنصر بھی شامل ہوگیا اور سب سے پہلے خراسانی فوج میں شامل کئے گئے، کیونکہ انھوں نے دعوائے خلافت کے سلسلہ میں بنو عباس کی بڑی مدد کی تھی اور ابو مسلم خراسانی سرلشکر بنا دیا گیا۔ منصور کے زمانہ میں فوج تین فرقوں پر مشتمل تھی:۔ خراسانی، یمنی (قحطانی) اور مضری (عدنانی)۔ لیکن انھیں کے ساتھ چوتھی جماعت باڈی گارڈ کی بھی وجود میں آئی، جس سے مقصود خلیفہ اور اسکے اقتدار کی حفاظت تھی لیکن بعد کو یہی جماعت اقتدار خلافت کے زوال کا باعث ہوئی۔

جب المعتصم خلیفہ ہوا تو حکومت میں اجنبی عناصر کے قدم جم چکے تھے اور خود اپنی ہی فوج کے خوف سے اسنے ایک فوج خاصہ کی ایجاد کی جو مصر، فرغانہ وسمرقند وغیرہ کے سپاہیوں پر مشتمل تھی۔ لیکن بعد کو یہ خود اتنی متمرد وسرکش ہوگئی کہ بغداد کی سڑکوں پر عورتوں اور بچوں کا نکلنا دشوار ہوگیا اور جب معتصم تک شکایت پہونچی تو اس نے ایک نیا شہر سامرا بنایا (۲۲۱ھ) اور ساری فوج بغداد سے وہاں منتقل کردی گئی۔

اس وقت سواروں کے دستے تو البتہ عربوں کے تھے، لیکن پیادہ فوج بالکل ایرانیوں اور خراسانیوں پر مشتمل تھی۔ والنٹیروں کی بھی ایک جماعت تھی جو زیادہ تر بیرون ممالک اسلامیہ کے افراد سے تعلق رکھتی تھی۔

بعض دستے صرف تیر وکمان چلاتے تھے، بعض دشمن کے قلعوں میں آگ لگانے کے لئے روغن نفط سے کام لیتے تھے بعض منجنیقوں (گوپھنوں) سے پتھر برساتے تھے۔ ان فوجوں کے ساتھ اطبا وغیرہ بھی رہتے تھے

انھیں ترک افواج میں سے بعد کو بہت سے فرقے پیدا ہوئے اور حکومتوں پر چھاگئے۔ ان میں سے ایک فرقہ شاکریہ تھا جو مہتدی اور المستعین باللہ کے عہد میں پیدا ہوا۔ محلات خلیفہ کی حفاظت کے لئے جو دستے منتخب کئے جاتے تھے انھیں "غلمان الحجریہ" کہتے تھے۔ اس طرح مصر کی فاطمی حکومت میں ترکوں کا دور دورہ ہوگیا اور رفتہ رفتہ بہت سے فرقے (ساجیہ، بلالیہ، سعدیہ) ان میں پیدا ہوگئے جن کا اثر واقتدار حکومت پر اتنا بڑھ گیا کہ بعد کو انھوں نے اپنی مستقل حکومتیں قایم کرلیں اور قریش وعرب کا اثر بتدریج ختم ہوگیا۔

ممالیک مصر کی فوجیں مصر کی مملوک حکومتوں کی فوجیں، ترکوں، چرکسوں، کردوں، اور رومیوں پر مشتمل تھیں، جن میں طبقہ اعلیٰ کے لوگ فوجی افسر ہوتے تھے اور طبقہ ادنیٰ کے معمولی سپاہی، دس سے لے کر ہزار سواروں کے

افسر کو "نواب اکبر" کہتے تھے، ان کے نیچے ۴۰ سے ۷۰ سواروں کا افسر "امیر طبلخانہ" کہلاتا تھا۔ اس کے بعد اور چھوٹے چھوٹے افسر ہوتے تھے۔

فوجی عہدوں میں سب سے بڑا عہدہ "امیر السلاح" کا تھا جو سلطان کے اسلحہ خانہ کا مہتمم ہوتا تھا۔ اسکے بعد "دوادار" کا جو بادشاہ کے احکام و فرامین پہونچاتا تھا۔ حاجب، امراء و افواج کے تعلقات کی درمیانی کڑی تھی۔ امیر جاندار قصر شاہی کے دروازہ پر رہتا تھا اور جب سلطان کسی کو قتل کرانا چاہتا تھا تو اسی کو حکم دیتا تھا۔

قصور سلطانی کا مہتمم "استاذ دار" کہلاتا تھا اور نقیب کا کام یہ تھا کہ سلطان کے حضور میں لوگوں کو پیش کرے۔ کوتوال کو والی یا صاحب الشرطہ کہتے تھے۔

ہوتا یہ تھا کہ جب کوئی تاجر کسی مملوک (غلام) کو پیش کرتا تو سلطان اسے مول لے لیتا اور اس کی تعلیم شروع ہو جاتی۔ سب سے پہلے اسے قرآن پڑھایا جاتا اس کے بعد شریعت اسلامی کی تعلیم دی جاتی اور جب وہ سن بلوغ کو پہونچتا تو شہسواری، تیراندازی، شمشیر زنی اور نیزہ بازی وغیرہ کی تعلیم دی جاتی اور رفتہ رفتہ وہ اپنی اہلیت و قابلیت کے لحاظ سے ترقی حاصل کرتا۔

مملوک حکومت میں ان کا اثر غیر معمولی حد تک پہونچ گیا تھا لیکن جب سلطان سلیم نے مصر فتح کیا (۹۲۳ھ) تو ان کی قوت بہت گھٹ گئی۔ اور جب محمد علی نے ۱۸۱۱ء میں قاہرہ فتح کیا تو پھر یہ جماعت بالکل ختم ہو گئی اور ان میں سے اکثر قتل کر دئے گئے اس کے بعد ترکوں کی سلطنت عثمانی وجود میں آئی اور انھوں نے اپنا فوجی نظام دوسرے اسلوب پر قایم کیا۔

فوجی دفتر سب سے پہلے فوجی دفتر کی بنیاد حضرت عمرؓ نے ڈالی۔ انھوں نے محاربوں کی باقاعدہ فہرست مرتب کرائی اور ہر ایک کا وظیفہ متعین کیا۔ اس دفتر کا نام دیوان تھا۔ اس فہرست میں تمام مہاجرین و انصار اور ان کے متعلقین کا نام بھی شامل تھا۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں ہر مسلم اور اس کے اہل و عیال فرداً فرداً سب کا وظیفہ مقرر تھا کیونکہ اس وقت ہر مسلم سپاہی تھا۔ وظیفہ کی مقدار متعین کرنے میں رسول اللہ کے نسبی سلسلہ کے افراد اور اسلام میں سبقت کرنے والوں کا خاص لحاظ رکھا گیا، لیکن جب یہ لوگ باقی نہ رہے تو پھر شجاعت اور کردار کو معیار مقرر کیا گیا۔

فوج میں بھرتی ہونے کے لئے جو شخص آتا تو سب سے پہلے اس کی اہلیت کو دیکھا جاتا۔ اور شرائط اہلیت یہ تھے کہ وہ حُر (آزاد) ہو، بالغ ہو، مسلم ہو، صحیح و توانا ہو۔ اس جانچ کے بعد اس کا نام، نسب، رنگ و حلیہ وغیرہ دفتر میں درج کر لیا جاتا۔

فوج کی ترتیب قبائلی حیثیت سے ہوتی تھی یعنی ہر قبیلہ کا دستہ الگ الگ ہوتا تھا۔ لیکن ان قبایل میں بھی سب کا درجہ برابر کا نہ تھا، سب سے پہلا درجہ قرابت داران نبوی کا تھا، اور اس کے بعد ان قرابت داروں کے خاندان والوں کا۔ چنانچہ سب سے پہلے عدنان کو لیا جاتا اور عدنان میں بھی بنو ہاشم کو (کیونکہ رسول اللہ کا تعلق اسی قبیلہ سے تھا) اس کے بعد دوسرے قبایل کو لیا جاتا۔

عجمیوں کی بھرتی میں فوجی تفریق پیش نظر رہتی تھی۔ (مثلاً ترکی، ہندی، خراسانی وغیرہ) لیکن ان میں بھی ان کو ترجیح دی جاتی تھی جو پہلے اسلام لائے تھے۔

فوجی دفتر کی کئی شاخیں تھیں (اسم نویسی، مراسلت، عطاء نفقہ وغیرہ کی)

فوج کی تنخواہ فوجیوں کی تنخواہ رسول اللہ کے زمانہ میں متعین نہ تھی اور نہ اس کی کوئی حد مقرر تھی۔ مال غنیمت یا فئے (جزیہ) کے ذریعہ سے جو کچھ حاصل ہوتا اس کا پانچواں حصہ رسول اللہ، خدا کے نام پر علیحدہ کر کے جو بچتا اسے مستحقین پر تقسیم کر دیتے۔ اور بلا امتیاز نسب وغیرہ تمام صحابہ میں برابر بانٹ دیتے۔ یہی دستور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں جاری رہا۔ حضرت عمرؓ نے جب باقاعدہ فوجی دفتر قایم کیا تو انھوں نے رسول اللہ کے نسبی سلسلہ اور اول اول اسلام لانے والوں کا

ذیل کے نقشہ سے معلوم ہوگا کہ انھوں نے سالانہ وظایف کی تعیین کس طرح کی تھی:-

۱ــ وہ مہاجرین و انصار جنھوں نے جنگ بدر میں حصہ لیا تھا	۵۰۰۰	درہم
۲ــ مہاجرین و انصار جنھوں نے جنگ بدر میں حصہ نہیں لیا تھا	۴۰۰۰	درہم
۳ــ رسول اللہ کی بیویاں	۱۲۰۰۰	درہم
۴ــ عباس (رسول اللہ کے چچا)	۱۲۰۰۰	درہم
۵ــ حسن اور حسین (ہر ایک کو)	۵۰۰۰	درہم
۶ــ عبد اللہ بن عمر	۳۰۰۰	درہم
۷ــ مہاجرین و انصار کے خاندان والوں میں ہر فرد کو	۲۰۰۰	درہم
۸ــ مکہ کا فرد	۸۰۰	درہم
۹ــ دیگر مسلمان بلا اختلاف طبقات	۳۰۰ سے ۵۰۰ تک	درہم
۱۰ــ مہاجرین و انصار کی بیویوں اور عورتوں کو	۲۰۰ سے ۶۰۰ تک	درہم

درہم کی قیمت موجودہ عربی و مصری سکہ کے لحاظ سے ساڑھے چار قرش ہوتی ہے اس لئے پانچ ہزار درہم کا سب سے بڑا وظیفہ اس وقت قریب قریب ۲۰۰ گنّی کے برابر ہوتا ہے۔ اس پر قیاس کرکے دوسرے وظایف کی قیمت متعین کی جاسکتی ہے۔

عہدِ بنی امیہ کے فوجی عطیات

خلفاء راشدین کے زمانہ میں فوجی وظایف وہی رہے جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے لیکن اس کے بعد امیر معاویہ نے عربوں پر اپنا اثر و اقتدار قایم کرنے اور انھیں مالوف کرنے کے لئے تنخواہوں میں بھی بہت اضافہ کر دیا اور عطیات میں بھی۔

امیر معاویہ کے عہد میں فوج کی تعداد ۶۰ ہزار تھی اور ۶ کرور درہم ان پر صرف ہوتا تھا یعنی ہر فوجی کو ایک ہزار درہم سالانہ ملتا تھا۔ جو عہد عمر کی مقرر کردہ تنخواہ سے دوچند تھا۔

چونکہ امیر معاویہ کی اعانت سب سے زیادہ یمنی قبایل نے کی تھی اس لئے معاویہ نے یمنی سواروں کی فوج ہی علٰحدہ قایم کی جن کو دوچند وظیفہ ملتا تھا۔ لیکن بعد کو جب ان کی طرف سے بے عنوانیاں ہونے لگیں تو قیسی قبیلہ کو اپنا مقرب بناکر ان کا وظیفہ بھی یمنی سپاہیوں کے برابر کر دیا۔ اسی کے ساتھ ایک تفریق یہ بھی ہوگئی کہ بحری جنگوں میں یمنی سپاہ کو بھیجا جاتا اور بری جنگوں میں قیسیوں کو یہ بات یمنی قبایل کو بہت ناگوار گزری اور آخر کار ان دونوں میں پھوٹ پڑ گئی اور جنگ و جدال کی نوبت آئی۔

فوجی عطیات کے علاوہ امیر معاویہ علویوں کو مالوف کرنے کے لئے یوں بھی کثیر رقم صرف کرتے تھے۔ اسی بنا پر عامل کوفہ کو (جہاں علویوں کی تعداد زیادہ تھی) حکم دیا کہ اہل کوفہ کے عطیات میں دس دینار کا اضافہ کر دیا جائے گو عامل کوفہ نعمان بن بشیر نے اس پر عمل نہیں کیا۔

امیر معاویہ کے بعد، یزید، مروان اور عبد الملک کے زمانہ میں بھی عطیات کی فراوانی کا یہی عالم رہا۔ چنانچہ جب حجاج نے رتبیل پر ۴۰ ہزار کی جمعیت سے فوجکشی کی تو علاوہ ان کی مقررہ تنخواہ کے ۲۰ لاکھ درہم عطیات کی صورت میں بھی تقسیم کیا۔ جب ولید خلیفہ ہوا تو اس نے تنخواہ میں دس درہم کا اضافہ کر دیا۔ لیکن عہد بنی امیہ کے آخری دور میں تنخواہیں گھٹ کر صرف ۵۰۰ درہم سالانہ رہ گئیں

عہدِ عباسیہ کے فوجی وظائف

سفاح کے زمانہ میں سپاہی کی تنخواہ ۸۰ درہم ماہوار (۹۶۰ درہم سالانہ) تھی (یعنی وہی جو اوائل عہد بنی امیہ میں تھی) سوار کی تنخواہ اس سے دوچند تھی کیونکہ اسے نصف تنخواہ گھوڑے پر صرف کرنا پڑتی تھی۔ لیکن بعد کو عباسی دور کی ترقی کے ساتھ ساتھ فوجی تنخواہوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ اور کمی

ہوتی گئی - چنانچہ مامون کے زمانہ میں پیادہ سپاہی کی تنخواہ ۴۰ درہم ماہوار رہ گئی - اسی کے ساتھ ہم اگر اس حقیقت کو بھی سامنے رکھیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ایک دینار (اشرفی) کی قیمت دس درہم تھی اور مامون کے زمانہ میں سونے کی قیمت بڑھ جانے کی وجہ سے پندرہ درہم ہوگئی تھی، تو معلوم ہوگا کہ عہدِ عباسیہ میں فوجی وظایف بہ نسبت عہدِ فاروق کے بہت کم ہوگئے تھے۔

اس کا ایک سبب یہ تھا کہ عرب اقوام عہدِ عباسیہ میں منتشر ہوکر مختلف شہروں میں مقیم ہوگئی تھیں اور فوج میں عجمی افراد بہت بڑھ گئے تھے جو بہت کم تنخواہ پر قناعت کر لیتے تھے تاہم انھیں جو کچھ ملتا تھا وہ بھی رومی سپاہ سے زیادہ تھا۔ رومی سپاہ کی تنخواہ اس وقت ۱۲ سے ۱۸ دینار سالانہ تک تھی اور وہ بھی تیسرے چوتھے سال ملتی تھی - گو آگے چل کر عہدِ بنی عباس میں بھی یہی ہونے لگا کہ تنخواہیں دیر سے ملنے لگیں۔

حکومتِ اتراک میں فوجی وظایف

سلجوقی دور میں جب الب ارسلان کے وزیر نظام الملک طوسی نے اور بہت سی اصلاحات کیں تو منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھی کہ نقد تنخواہ کی جگہ فوج کی جاگیریں مقرر کردیں - ۲۰۰ سپاہیوں کے افسروں کو ۲ لاکھ (دینار) آمدنی کی جاگیر دی جاتی تھی، اس سے نیچے درجہ کے افسروں کو نصف اور چوتھائی۔

جاگیریں یا اقطاع اس مصلحت سے مقرر کئے گئے تھے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سمجھ کر ترقی دیں گے، انھیں آباد کریں گے اور ہوا بھی یہی کہ جاگیروں کی آمدنی بڑھ گئی اور خوشحالی زیادہ بڑھ گئی - یہ نظام ترکی حکومتوں میں عرصہ تک جاری رہا۔

فوج کی تعداد

صدرِ اسلام میں تو ہر مسلمان سپاہی تھا اور مسلمانوں کی تمام جماعت فوج تھی - لیکن چونکہ اول اول مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی اس لئے ان کی فوجی قوت بھی اسی نسبت سے بہت کم تھی - چنانچہ ہجرت کے سالِ اول میں ان کی تعداد چند دہائیوں سے زیادہ نہ تھی - جب قبایلِ عرب میں اسلام پھیلا تو یہ تعداد ڈیڑھ ہزار تک پہونچ گئی (بخاری) - غزوۂ تبوک میں (ہجرت کے نویں سال) جو رسول اللہؐ کا آخری غزوہ تھا، یہ تعداد ۳۰ ہزار تک پہونچ گئی جن میں دس ہزار سوار بھی تھے۔

خلیفۂ اول و دوم کے زمانہ میں یہ تعداد ایک لاکھ ۵۰ ہزار تک پہونچ گئی اور عہدِ عثمانؓ تک اس میں اور اضافہ ہوا - اوایل عہد بنی امیہ میں ۸۰ ہزار سپاہ بصرہ میں تھی اور ۶۰ ہزار کوفہ میں - ان کے اہل و عیال (۲ لاکھ) ان کے علاوہ تھے - اسی طرح مصری فوج کی تعداد بھی ۴۰ ہزار تھی اور افواجِ شام بھی اتنی ہی تھیں، سواروں کے دستے ان کے علاوہ تھے۔

مردم شماری

مردم شماری کی بنیاد عہدِ نبوی ہی میں پڑ چکی تھی اور اس کے بعد خلفاء راشدین نے بھی اس طرف خاص توجہ کی - ہر قبیلہ کے لئے ایک خاص شخص مقرر تھا جو ہر مجلس میں جاکر پوچھتا کہ "کیا رات کو تمھارے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا ہے" اور اس کا نام دفتر میں درج کر لیا جاتا - مردم شماری کا یہ طریقہ ہر صوبہ میں جاری تھا، چنانچہ مصر میں سب سے پہلے عمرو بن العاص نے اس کو شروع کیا، اس کے بعد عبدالعزیز بن مروان نے (۶۵-۸۶ھ) مردم شماری کرائی، پھر قرہ بن شریک (۹۰-۹۶ھ) نے - اسی طرح اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ھ) نے تمام مقبوضات میں مردم شماری کرائی۔

عہدِ بنی عباس میں حالات کچھ اور ہوگئے کیونکہ اس زمانہ میں ترکوں اور عجمیوں کا زور ہوگیا تھا اور عربوں کا اثر بہت گھٹ گیا تھا، یہاں تک کہ المعتصم باللہ نے ایک عام حکم جاری کردیا کہ عربوں کے نام دفتر سے خارج کرکے ان کے وظایف بند کردئے جائیں - اس لئے عباسیہ عہد میں فوج زیادہ تر ترکوں اور موالی پر مشتمل تھی۔

جب یزید بن مہلب نے جرجان و طبرستان پر حملہ کیا تو اس کی فوج ایک لاکھ ۲۰ ہزار تھی اور ہارون الرشید نے ہرقلہ پر

ایک لاکھ ۳۵ ہزار سپاہ سے حملہ کیا تھا۔ مصر میں دولت اخشیدیہ کے بانی محمد بن طغج کے پاس ۴ لاکھ فوج تھی اور ۸ ہزار مملوک جنھیں سے ۲ ہزار مملوک باری باری پہرہ دیتے تھے۔ ابن خلدون نے المعتصم کی فوج کی تعداد ۹ لاکھ ظاہر کی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عہد مامون الرشید میں صرف خاصہ کی فوج ۳۳ ہزار تھی۔

فوجی تنظیم عہد جاہلیت میں عربوں کا کوئی فوجی نظام نہیں تھا۔ قبیلہ کا سب سے زیادہ معمر و مقتدر شخص شیخ قبیلہ کہلاتا تھا، اور لڑائی کے وقت وہ اپنا اپنا ایک نائب مقرر کردیتا تھا جسے "منکب" کہتے تھے، اس کے نیچے عریف۔ عریف دس سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا اور منکب پانچ عریفوں کا۔

اوایل اسلام میں بھی یہی طریقہ رائج رہا، البتہ عریف کے ماتحت سپاہیوں کی تعداد گھٹتی بڑھتی رہی۔ عہد عباسیہ میں عریف دس سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا۔ پچاس سپاہیوں کا افسر خلیفہ کہلاتا تھا اور سَو کا قاید۔ اس کے بعد اور کچھ تبدیلی ہوئی اور ۱۰۰۰ سپاہیوں کے افسر کو نقیب کہنے لگے اور ایک ہزار سپاہ کے افسر کو امیر۔ گھوڑوں اور اونٹوں کو داغ دینے کا رواج بھی ہو چلا تھا۔

فوجی معاینہ اسلام سے قبل حکومتوں میں فوجی معاینہ کا دستور پایا جاتا تھا، چنانچہ سکندر خود فوج، اسلحہ اور گھوڑوں کا معاینہ کرتا تھا۔ ظہور اسلام کے وقت ایرانی حکومت میں بھی فوج کا معاینہ کیا جاتا تھا۔ قاعدہ یہ تھا کہ ہر سوار اپنے غلام کے ساتھ تمام اسلحہ و لوازم جنگ (زرہ، خود، بکتر، آہنی دستانے اور موزے، ڈھال، تلوار، نیزہ، تیر و کمان، گھوڑے کا توبڑا، باگ ڈور، کھونٹے، قینچی، ہتوڑا، سوئی، تاگا وغیرہ) ساتھ لے کر سامنے سے گزرتا تھا۔

عربوں نے بھی قریب قریب اسی کی پیروی کی اور جہاد کے وقت مجاہدین کا معاینہ ضروری قرار دیا۔ چنانچہ خود رسول اللہ بھی اس پر عامل تھے۔ چنانچہ جنگ بدر (سنہ ۲ھ) میں صفیں درست کرتے وقت آپ نے ایک مجاہد (سواد) کو صف سے باہر دیکھا تو اس کے پیٹ میں تیر کی نوک چبھو کر فرمایا "استویا سواد بن عزیہ" (اے سواد بن عزیہ سیدھا کھڑا ہو)

خلفاء راشدین اور بنو امیہ کے زمانہ میں بھی یہی دستور تھا۔ جب حجاج سپاہ کا معاینہ کرتا تو ہر شخص سے اس کا نام، قبیلہ اور اسلحہ وغیرہ کے بابت دریافت کرتا۔

عہد عباسیہ میں یہ دستور تھا کہ خلیفہ یا وزیر زرہ و خود وغیرہ سے آراستہ ہو کر ایک جگہ بیٹھ جاتا اور نقیب ایک ایک افسر کا نام پکارتا اور وہ سامنے سے گزرتا۔ اگر خلیفہ یہ دیکھتا کہ اس کا گھوڑا اور اسلحہ اچھی حالت میں ہیں تو انعام دیتا۔

اموی خلیفہ المعتمد ہر تیسرے مہینہ فوج کا معاینہ کرتا اور انعام تقسیم کرتا۔ ایک بار امیر لشکر عمرو بن اللیث نے ایک سوار کا گھوڑا بہت نحیف و لاغر دیکھ کر کہا کہ "کیا تجھے تنخواہ اسی لئے دی جاتی ہے کہ اپنی بیوی کو تو کھلا کھلا کر موٹا کرے اور گھوڑے کو فاقہ سے مارے"۔ اس نے جواب دیا کہ:- "آپ کا فرمانا بالکل درست ہے لیکن بات یہی ہے کہ جب تک میری بیوی زندہ ہے گھوڑا کبھی موٹا نہیں ہو سکتا"۔

یہ سُن کر عمرو بن اللیث ہنس پڑا اور اس کو کچھ رقم دے کر کہا کہ "جاؤ گھوڑا بدل دو"۔

فوجی کمپ صدر اسلام میں جب مسلمان کسی شہر کو فتح کرتے تھے تو اس سے باہر پڑاؤ ڈال کر رہتے تھے۔ اور حضرت عمر کی وصیت کے مطابق وہ کسی ایسی جگہ قیام نہ کرتے تھے کہ مدینہ کی راہ میں کوئی دریا حایل ہو، اس لئے جب مصر فتح ہوا تو مسلم افواج نے اسکندریہ میں قیام نہیں کیا بلکہ حصن بابل کے قریب ڈیروں میں قیام کیا اور اس کا نام فسطاط (خیمہ) ہوگیا۔

جب مسلم افواج اسی طرح پڑاؤ ڈال کر کسی جگہ قیام کرلیتیں تو ان کے اہل و عیال بھی وہیں پہونچ جاتے اور ایک مستقل شہر

وہاں بس جاتا۔ چنانچہ ایسے متعدد شہر وجود میں آگئے۔ بغداد، کوفہ و بصرہ بھی اسی قسم کے شہر تھے۔

جھنڈا اور پرچم یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں، عربی میں انھیں لواء اور رایت کہتے ہیں۔ کبھی کبھی لواء (جھنڈا)، رایت (پرچم) سے چھوٹا ہوتا تھا اور جب فوج روانہ ہوتی تھی تو اس کے جھنڈے کو لواء ہی کہتے تھے۔

جنگ میں پرچم کو ہمیشہ سے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، عہدِ جاہلیت میں علمبرداری کا منصب قریش کو حاصل تھا، پرچم کا نام رومیوں کی تقلید میں عقاب رکھا تھا، کیونکہ ان کے جھنڈے میں عقاب ہی کا نشان ہوتا تھا۔ جب عرب جنگ کے لئے نکلتے تو سب سے پہلے جھنڈا سامنے لایا جاتا اور اتفاق رائے سے کسی ایک کے سپرد کر دیا جاتا۔

سیرۃ حلبی سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگِ بدر میں تین جھنڈوں سے کام لیا گیا تھا، ایک سفید رنگ کا جسے رسول اللہ نے مصعب بن عمیر کے سپرد کیا تھا اور باقی دو سیاہ رنگ کے تھے جن میں سے ایک حضرت علی کو دیا گیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس پر عقاب کی شکل حضرت عائشہ کی چادر کے ٹکڑوں سے بنائی گئی تھی۔ دوسرا جھنڈا ابوسفیان کو دیا گیا۔

جب شام، فارس و مصر میں اسلام پھیلا اور متعدد حکومتیں مسلمانوں کی قائم ہوگئیں تو ان کے پرچموں کے رنگ اور انکی شکلیں بھی علٰحدہ علٰحدہ ہوگئیں۔

ابومسلم خراسانی کے جھنڈے کا نام ظِل تھا اور ۱۴ ہاتھ لمبے نیزہ کی ڈانڈ پر لسے باندھا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ ایک اور جھنڈا تھا جس کا نام سحاب (بادل) رکھا گیا۔

جب متوکل نے اپنے دونوں بیٹوں کی بیعت لی تو ہر ایک کو دو جھنڈے دئے ایک سیاہ (لواء عہد) اور دوسرا سفید (لواءِ عمل)

جب مامون نے فضل بن سہل کو مشرق کا عامل مقرر کیا اور اسے ذوالریاستین (صاحب سیف و قلم) کا لقب دیا تو اس کے جھنڈے کا نیزہ بھی دو شاخہ تھا۔

الغرض جھنڈوں کی تعداد، ان کا رنگ وغیرہ مختلف حکومتوں میں مختلف رہا ہے۔ جب فاطمی خلیفہ عزیز باللہ نے فتح شام کے لئے خروج کیا تو اس کے ساتھ ۵۰۰ جھنڈے اور ۵۰۰ بوق (بگل) تھے۔

جھنڈوں کا رنگ عہدِ جاہلیت میں عربوں کے پرچم "عقاب" کا کیا رنگ تھا، یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سیاہ رنگ کا رہا ہوگا کیونکہ لواء نبوی کا رنگ بھی یہی تھا۔ لیکن آثار الدول کے مصنف کا بیان ہے کہ عہدِ نبوی میں سفید رنگ کے پرچم بھی ہوتے تھے۔ اس کے بعد اسلامی جھنڈوں کے رنگ مختلف ہوگئے بنو امیہ کے پرچم کا رنگ سرخ تھا۔ علوئین کا سفید اور عباسئین کا سیاہ۔ جب مامون نے علی بن موسیٰ کے حق میں بیعت لی تو سبز رنگ کر دیا اور جب بیعت واپس لی تو پھر سیاہ رنگ کی طرف لوٹ گیا۔ ملوک بربر کے ریشمی جھنڈے مختلف رنگ کے مطلا ہوتے تھے۔

علم برداری عہدِ خلفاء راشدین میں جنگ کے وقت ہر قبیلہ کے سردار کو دعاء فتح و نصرت کے ساتھ ایک ایک جھنڈا دیا جاتا تھا اور جب کسی کو صوبہ کا عامل بنایا جاتا تو اس وقت بھی اسے ایک علم سپرد کیا جاتا تھا۔ جب عہدِ عباسیہ میں کسی کو علم سپرد کیا جاتا تو وہ بڑے جلوس کے ساتھ نکلتا۔

دولت فاطمیہ کے عہد میں جھنڈوں اور اسلحہ کے رکھنے کا ایک مخصوص مخزن تھا، جن پر ۸۰ ہزار دینار سالانہ صرف کیا جاتا تھا۔

عسکری موسیقی لڑائی میں موسیقی سے کام لینے کا رواج قدیم سے جاری تھا اور اس سے مقصود جذبات کا ابھارنا تھا۔ عہدِ جاہلیت میں عرب بوق (بگل) سے کام لیتے تھے۔ لیکن صدر اسلام میں بوق و طبل دونوں کو

ترک کر دیا گیا۔ لیکن جب خلافت ملوکیت میں تبدیل ہوئی اور جاہ و ثروت کے ساتھ شان و شوکت بڑھی تو فوجی وردی بھی زرق برق ہوگئی اور بوق و طبل بھی سیکڑوں کی تعداد میں۔

اسلحہ

(۱) **تیراندازی**:۔ عہد جاہلیت کے مشہور اسلحہ چار تھے:۔ تلوار، نیزہ، تیر و کمان اور ڈھال خصوصیت کے ساتھ تیراندازی میں انھیں بڑا کمال حاصل تھا، کیونکہ وہ صحرا میں رہتے تھے، نگاہیں ان کی تیز تھیں اور ہرن وغیرہ کے شکار میں تیر ہی سے کام چلتا تھا۔ اس فن میں انھیں اتنی مشق حاصل تھی کہ اگر وہ ہرن کی صرف ایک آنکھ کا نشانا لیتے تو صرف اسی آنکھ تک ان کا تیر پہونچتا اور ان کی اسی تیر اندازی نے رومیوں کو شکست دی۔

رسول اللہ نے بھی ہمیشہ تیراندازی کی مشق کی ہدایت کی اور خلفاء نے بھی ہمیشہ شہسواری اور تیراندازی پر زور دیا۔ اسکے بعد عہد وسطیٰ میں بہ تقلید اہل ایران اسی تیر و کمان سے بعض اور اسلحہ بھی طیار کئے مثلاً ایک لوہے یا بانس کی نلکی میں چھوٹے چھوٹے تیر رکھدئے جاتے تھے اور وہ بندوق کی گولی کی طرح سر کئے جاتے تھے۔ کمانین بھی منجنیق یا گوپھن کے قسم کی طیار کیں، جن سے بیک وقت بہت سے تیر چلائے جاسکتے تھے۔

(۲) **تلوار** — اہل عرب تمام اسلحہ میں تلوار کو سب سے زیادہ عزیز رکھتے تھے۔ یہ دوسرے ملکوں سے آتی تھیں اور انھیں سے وہ منسوب کی جاتی تھیں مثلاً تیغ یمانی، تیغ ہندی، تیغ سلیمانی و خراسانی۔ ان میں سے ہر ایک کی خاص شکل ہوتی تھی اور ان کی وضع و ساخت کے لحاظ سے ان کے مختلف نام ہوتے تھے۔ مثلاً حضرت علی کی ذوالفقار اور عمرو بن معدی کرب کی صمصامہ۔ جب کبھی قبیلہ کو کوئی اچھی تلوار ملتی تو اس کی دھوم مچ جاتی تھی۔

(۳) **نیزہ** — نیزہ کا استعمال زیادہ تر سوار فوج کرتی تھی، پھر بھی وہ اس پر زیادہ بھروسہ نہ کرتے تھے کیونکہ وہ لڑائی میں ٹوٹ جاتا تھا۔ اور اسی لئے انھوں نے نیزہ کی لڑائی میں بڑی مہارت کی تھی اور اس نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کرلی تھی جس میں بتایا جاتا تھا کہ کس وقت کس نیزہ کو کس طرح ہاتھ میں لینا چاہئے اور کیونکر فریق کے حملہ کو روکنا چاہئے۔

(۴) **ڈھال** — عربوں میں ڈھالیں کئی قسم کی ہوتی تھیں۔ بعض مسطح، بعض مستطیل، بعض کا درمیانی حصہ ابھرا ہوا، بعض کا اندر کو دھنسا ہوا اور ان میں سے ہر ایک کا استعمال علٰحدہ تھا۔ مثلاً تیر و تلوار کے مقابلہ میں ابھری ہوئی ڈھال سے کام لیا جاتا اور نیزہ سے بچنے کے لئے مسطح ڈھال سے۔ سواری کی حالت میں مستطیل ڈھال زیادہ کام دیتی کیونکہ اس سے سر کی حفاظت بھی ہوسکتی تھی۔ ڈھال کی صنعت میں مسلمانوں نے بڑی ترقی کی تھی اور ہر ملک کی ڈھال اسی سے منسوب کیجاتی مثلاً عراقی، دمشقی و غرناطی۔

(۵) **زرہ** — عربوں میں زرہ کا استعمال صرف سوار کرتے تھے، زرہ لوہے، فولاد اور کتان کی ہوتی تھی اور روم و ایران سے آتی تھی ——— سینہ وغیرہ کی حفاظت کے لئے جوشن (بازوؤں کے لئے) خود، مغفر (سر کے لئے) دستانے (ہاتھوں کے لئے) وغیرہ کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ ابتداء اسلام میں بھی ان کا استعمال جاری رہا اور بعض عجمی اسلحہ (مثلاً خنجر، تیر اور کلھاڑی وغیرہ) سے بھی کام لیا جانے لگا۔ بعد کو تلوار اور زرہ وغیرہ اسلامی ممالک وغیرہ میں بھی بننے لگیں چنانچہ دمشق و عراق کی تلوار اور مصر و اندلس کی زرہ مشہور تھیں۔

آلات محاصرہ

(۱) **منجنیق** — اس سے مراد گوپھن کے قسم کا آلہ ہے۔ سب سے پہلے فنیقیوں نے اس سے کام لیا۔ ان سے یونانیوں اور اسرائیلیوں نے لیا اور پھر دوسرے ممالک نے اہل یونان سے لیا۔ عربوں نے اس کا استعمال ایران سے سیکھا۔ سیرۃ حلبیہ میں لکھا ہے کہ جب مسلمانوں نے طائف کا محاصرہ کیا تو سلمان فارسی نے منجنیق بنا کر دی اور اس سے کام لیا گیا۔ اسی طرح خیبر کے محاصرہ میں بھی اس سے کام لیا گیا۔

اس کی بہت سی قسمیں تھیں چھوٹی بڑی، ان کے ذریعہ سے قلعہ کے اندر تیر، پتھر، بچھو اور روغن نفط وغیرہ پھینکے جاتے تھے عربوں نے مختلف منجنیقوں کے مختلف نام رکھے تھے۔ چنانچہ حجاج بن یوسف کی منجنیق کا نام عروس تھا جس کو ۵۰۰ آدمی ملکر سر کرتے تھے۔ سنہ ۸۶ھ میں سندھ کے حملہ میں بھی اس سے کام لیا گیا تھا۔

(۲) دبابہ — یہ ایک پہیہ والی گاڑی تھی جس پر ایک لکڑی کا برج بنا ہوتا تھا اور اس کے ذریعہ سے قلعہ کی دیواروں کو توڑ کر اندر داخل ہوتے تھے۔ سب سے پہلے اس کا استعمال مصریوں اور اشوریوں نے کیا، اس کے بعد یونان، روم و ایران میں اس کا استعمال رائج ہوا اور پھر مسلمانوں نے اس سے کام لیا۔

(۳) کبش — یہ بھی دبابہ ہی کی طرح کا ایک آلہ تھا لیکن اس میں ایک مضبوط شہتیر بھی ہوتا تھا جس کا سر کبش (مینڈھے) کے سر کی طرح گول ہوتا تھا، جس کی ضرب سے قلعہ کی دیواریں توڑی جاتی تھیں۔

مسلمانوں کی فوج بھی دبابہ اور کبش سے کام لیتی تھی۔ چنانچہ معتصم باللہ نے دبابوں سے کام لے کر عموریہ فتح کیا۔

دبابوں کو قلعہ کی دیوار تک لیجاکر کبش سے اسے توڑتے تھے اور اندر داخل ہوجاتے تھے۔ اگر درمیان میں خندق حایل ہوتی تھی تو اس پر لکڑی کے تختے رکھ کر یا اس کو مٹی اور پتھروں سے پاٹ کر دبابوں کو دیوار قلعہ تک لیجاتے تھے، کبھی کبھی سیڑھیاں لگاکر بھی اندر داخل ہوتے تھے۔

ناریونانی اس سے مراد ایک سیال شے ہے جو گندھک اور بعض تیلوں سے بنائی جاتی تھی اور تانبہ کی نلکیوں میں بھر کر آگ لگانے کی غرض سے دشمن کی فوج کے خلاف استعمال کی جاتی تھی۔ جب عبدالعزیز بن زبیر کے زمانہ میں سنہ ۶۴ھ میں مکہ کا محاصرہ ہوا تو کعبہ میں اسی سے آگ لگائی گئی تھی۔

یہ دراصل اہل مشرق کی ایجاد تھی جس سے سترھویں صدی عیسوی کا یوروپ بھی ناواقف تھا، اور سب سے پہلے ایک شامی نے جس کا نام کالینکوس تھا یوروپ سے اس کو متعارف کیا۔ لیکن حکومت روما اس سے واقف تھی اور جب عرب قسطنطنیہ پر حملہ کرتے تھے تو اسی سے کام لے کر انھیں پسپا کیا جاتا تھا۔ لیکن جب اہلِ عرب بھی اس سے واقف ہو گئے تو انھوں نے بھی اس سے کام لینا شروع کیا۔ اسی چیز کا دوسرا نام روغن نفط بھی تھا۔

اختراع بارود کہا جاتا ہے کہ بارود اہل مغرب کی ایجاد ہے اور ایک شخص شوارتز نے سنہ ۱۳۲۰ء میں اسے ایجاد کیا تھا۔ لیکن تیرھویں صدی عیسوی کے ایک انگریزی راہب راجر بیکن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ تک بارود سے یوروپ واقف نہ تھا۔

صحیح یہ ہے کہ اگر عربوں نے اس کو ایجاد نہیں کیا تو اس کا استعمال سب سے پہلے انھوں ہی نے کیا، چنانچہ اسپینی مستشرق کونڈی (متوفی سنہ ۱۸۲۰ء) نے لکھا ہے کہ سنہ ۱۱۱۸ء میں اہل مراکش نے جنگ "سرقوسہ" کے موقع پر آتش زیر اسلحہ کا استعمال کیا تھا۔

تواریخ عرب سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں نے بلاد مغرب کی جنگوں میں بارود کا استعمال کیا تھا ابن خلدون نے بھی سلطان ابو یوسف کے فتوحات کے ذکر میں بارود کا استعمال کیا جانا ظاہر کیا ہے اور یہ زمانہ سنہ ۶۷۲ھ کا تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایجاد اہل یوروپ کی نہیں بلکہ اہل مشرق کی ہے اور سب سے پہلے اس کا استعمال عربوں نے کیا۔

توپ مسلمانوں میں اس کا استعمال سب سے پہلے ترکوں کی دولت عثمانیہ نے کیا اور سنہ ۱۴۵۳ء میں انھوں نے قسطنطنیہ پر حملہ کیا تو توپوں ہی کی مدد سے فتح حاصل کی۔

فوج کی ترتیب

ظہورِ اسلام سے قبل تمام متمدن قوموں میں فوج کی ترتیب صفوں اور دستوں کی صورت میں ہوتی تھی۔ عربوں کے عہدِ جاہلیت میں اس کا کوئی اصول مقرر نہ تھا اور ان کی جنگ اسی طرح کی ہوتی تھی، جسے آج کل گوریلا جنگ کہتے ہیں۔ لفظ جنگ کو کرّ و فرّ سے تعبیر کرتے تھے، یعنی دفعتاً دشمن پر حملہ کر دینا اور جب اپنے کو کمزور دیکھنا تو بھاگ جانا، الغرض ان کے یہاں کوئی نظام و قاعدہ نہ تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد جب رسول اللہ پر یہ آیت نازل ہوئی کہ: " ان اللہ یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفاً کانہم بنیان مرصوص " تو فوج کی صف بندی شروع ہوئی۔ رسول اللہ اپنے تمام غزوات میں نماز کی طرح صف بندی کر لیتے تھے اور فوج ایک ساتھ قدم ملا کر حملہ کرتی تھی۔ عرب کے بدوی قبایل کے مقابلہ میں رسول اللہ کی کامیابی کا ایک راز یہ بھی تھا کہ وہ فوجی ترتیب و نظام سے ناواقف تھے اور مسلمانوں کی منظم فوج کی تاب نہ لا سکتے تھے۔ اس صف بندی کا نام ان کے یہاں زحف تھا۔

بدوی عربوں کی جنگ کا قاعدہ یہ تھا کہ اونٹوں اور ان کے کجاووں کی قطار قایم کر لیتے تھے اور ان کی آڑ سے جنگ کرتے تھے اس طریقِ جنگ کو وہ مجبوزہ کہتے تھے، مسلمان اپنے اونٹوں، عورتوں، بچوں اور اسباب کو پیچھے رکھتے تھے اور خود آگے ہو کر حملہ کرتے تھے۔

رسول اللہ کے زمانہ میں چونکہ مسلمانوں کی تعداد زیادہ نہ تھی اس لئے وہ ایک یا دو صف میں کھڑے ہو جاتے تھے۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں جب مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو پھر صفوں کی تعداد بھی بڑھ گئی اور اسلحہ کے لحاظ سے ان میں ترتیب قایم کی گئی۔ جنگ صفین (۳۷ھ) میں حضرت علی نے اپنی فوج کو ہدایت کی تھی کہ " زرہ پوش آگے رہیں اور ان کے پیچھے غیر زرہ پوش"، انھوں نے بعض نکات جنگ بھی بیان کئے کہ لڑائی کے وقت دانت مضبوطی کے ساتھ بند رکھو، اپنا منھ نیزوں کی طرف رکھو، نگاہ نیچی رکھو، آواز کو بلند نہ ہونے دو، جھنڈوں کو سیدھا رکھو جھکنے نہ دو۔

اہل روما کی فوج دستوں میں منقسم ہوتی تھی جنھیں یونان میں Kooetis کہتے تھے۔ عہدِ بنی امیہ میں بھی فوج کی تقسیم اس طرح کی جاتی تھی، سب سے آگے سواروں کا دستہ ہوتا تھا جسے طلیعہ کہتے تھے۔ اس کا وہی کام تھا جو آجکل Advance guard کا ہے۔ یعنی دشمن کے نقل و حرکت کی اطلاع دینا۔ محارب فوج کی تقسیم پانچ حصوں میں ہوتی تھی۔ سب سے آگے رہنے والے دستوں کو جو زیادہ تر سوار ہوتے تھے مقدمہ کہتے تھے، فوج کا درمیانی حصہ قلب، داہنا حصہ میمنہ اور بایاں میسرہ کہلاتا تھا۔ اور قلب کے پشت پر جو فوج ہوتی تھی اسے ساقہ کہتے تھے۔

مسلمانوں نے فوج کی ترتیب و تنظیم کی طرف خاص توجہ کی اور فنی حیثیت سے اس پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، انھوں نے صف بندی سے بھی کام لیا، اور دستہ بندی سے بھی، حالات کے لحاظ سے ان کی فوجی ترتیب بھی مختلف شکلوں میں ہوتی تھی۔ کبھی ہلالی، کبھی مربع و مستطیل، کبھی مثلث و دائرہ دار۔

چھاؤنیاں اور پڑاؤ

اوائل اسلام میں پڑاؤ کا کوئی خاص قاعدہ نہ تھا، لیکن عموماً امیرِ لشکر کا خیمہ وسط میں ہوتا تھا اور اس کے چاروں طرف دوسرے سرداروں کے۔ عورتوں اور بچوں کے خیمے ان کی پشت پر ہوتے تھے۔ جب اسلامی فوجوں کی تعداد زیادہ ہو گئی اور بڑے بڑے لشکروں کے ساتھ وہ حملے کرنے لگے تو پھر اطبا و فقہا وغیرہ بھی فوج کے ساتھ ساتھ ہوتے تھے۔

فوجی منادی

اوائل اسلام میں جب فوج کو جمع کرنا مقصود ہوتا تو " النفیر، النفیر" کی آواز بلند کی جاتی جس کے معنے عہدِ حاضر کی اصطلاح میں Fall in. کے تھے جب ان کو رخصت کرنا ہوتا تو "الرجعۃ، الرجعۃ"

کہتے جسے اس وقت "Dismiss." کہتے ہیں، اسی طرح سوار فوج کو گھوڑوں پر چڑھنے کے لئے "الخیل الخیل" کہکر "Mount." کا حکم دیا جاتا۔

جس طرح آجکل قواعد کے سلسلہ میں فوجی نقل و حرکت کے لئے بہت سی اصطلاحیں رائج ہیں، اسی طرح ان کے یہاں بھی پائی جاتی تھیں۔ مثلاً:-

المیل۔ الانقلاب۔ الانفتال۔ تسویۃ انتقال۔ استدارۃ صغریٰ۔ استدارۃ کبریٰ۔ نقاط۔ اقتران۔ رجوع الی الاستقبال۔ استدارۃ مطلقہ۔ اضعاف۔ اتباع المیمنۃ۔ اتباع المیسرہ۔ جیش منحرف۔ جیش مستقیم۔ جیش مورب۔ رض۔ تقدم۔ حشو۔ رادفہ۔ کبھی کبھی صرف اشاروں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔

نعرۂ جنگ نعرۂ جنگ کی اصطلاح ان کے یہاں شعار کہلاتی تھی۔ ایام جاہلیت میں اس کے لئے کوئی خاص الفاظ مقرر نہ تھے حسب حال وضع کرلیا کرتے تھے۔ چنانچہ غزوۂ احد میں ان کا نعرہ "یا العزیٰ یا ہبل" تھا اور جنگ حیرہ میں "یا آل عباد اللہ"۔ رسول اللہ نے البتہ شعار مقرر کردئے تھے۔ مہاجرین کے لئے یا بنی عبدالرحمان۔ قبیلۂ اوس کے لئے یا بنی عبیداللہ، خزرج کے لئے یا بنی عبداللہ۔ اسکے بعد مختلف ملکوں میں مختلف شعار مقرر ہوئے۔

فوجی اڈے عرب اول اول خشکی کی طرف سے حملہ کرنا مناسب سمجھتے تھے، چنانچہ جب فتح شام میں انھوں نے حیران کی طرف سے جو صحرائی حصہ تھا، حملہ کیا کیونکہ رومیوں کی قوت سواحل کی طرف زیادہ تھی۔ جب دمشق فتح ہوگیا تو سواحل کی طرف بڑھے۔ اس جنگ میں یزید بن ابی سفیان اور ان کے بھائی معاویہ پیش پیش تھے۔ اس کے بعد بیروت فتح کیا اور اس کے بعد روم پر حملہ کیا لیکن ناکام رہے کیونکہ رومیوں کی بحری قوت بہت زیادہ تھی۔

حضرت عثمان کے عہد میں جب امیر معاویہ شام کے گورنر تھے تو طرابلس وغیرہ فتح ہوئے۔ امیر معاویہ بحری جنگ کی طرف زیادہ مایل تھے، لیکن حضرت عثمان، حضرت عمر کی طرح اس کو پسند نہ کرتے تھے۔ جب امیر معاویہ نے بہت اصرار کیا تو آپ نے اجازت دیدی۔

شامی فوجوں کی چھاؤنیاں خلفاء راشدین کے زمانہ میں انطاکیہ اور اس کے سواحل تھے (جن کا نام رشید نے عواصم رکھا تھا) رومیوں کے اڈے اسکندرونہ اور طرسوس کے درمیان تھے۔ جو بنوامیہ کے زمانہ میں فتح ہوئے اور بنو عباس کے زمانہ میں بڑی چھاؤنیاں بن گئے، اور رومی قلعوں کی مرمت کرکے اپنی قلعہ بندیاں کرلیں۔

بحری سرحد ان کے یہاں شام و مصر سے شروع ہوتی تھی اور یہیں سے ان کی چھاؤنیاں شروع ہوجاتی تھیں جو اسکندریہ تک چلی گئی تھیں۔ دوسرا سلسلہ چھاؤنیوں کا جزیرہ (جزیرۂ عراق) سے شروع ہوتا تھا جو ملطیہ تک چلا گیا تھا۔

یہیں سے عساکر اسلامی بری و بحری حملہ کیا کرتے تھے۔ بحری بیڑوں کا مرکز سواحل شام و مصر تھے جس کا سلسلہ جزیرۂ قبرص تک چلا گیا تھا۔ اس وقت ان کے پاس ۸۰ اور ۱۰۰ کے درمیان جنگی کشتیاں تھیں اور انھیں کو وہ اسطول (بیڑا) کہتے تھے۔

عربوں کے حملوں کی تعیین زیادہ تر موسموں کے لحاظ سے ہوتی تھی۔ گرمی کے زمانہ میں اپنے حملوں کو وہ صائفہ کہتے تھے اور جاڑوں کے حملوں کو شتویہ۔ جب مئی کے زمانہ میں فصل ربیع کے وقت وہ گھوڑوں کو خوب طیار کرلیتے تو اپنے حملہ کا آغاز کرتے تھے جس کا نام حملۂ ربیعیہ تھا جو ایک مہینہ (۱۰ جون) تک جاری رہتا تھا، اس کے بعد وہ لوٹ آتے تھے اور پھر ربیع الثانی میں، ۲۵ دن آرام لے کر دوبارہ حملہ کرتے تھے جس کا نام "غزوۃ الصائفہ" تھا۔ جاڑوں میں وہ اخیر فروری سے و آغاز مارچ تک جنگ کرتے اور پھر لوٹ آتے۔

خلفاء بنی عباس کو جہاد کا بڑا شوق تھا اور ہر سال روم پر فوجکشی کرتے۔ چنانچہ مہدی نے ۱۶۳ھ میں خود روم پر حملہ کیا، اس کے بعد ۱۶۵ھ میں اپنے بیٹے رشید کو ۹۵۹۳ کی جمعیت کے ساتھ مامور کیا جو خلیج قسطنطنیہ تک پہونچ گیا۔ اور روم نے ۱۹۳۴۵۰ دینار اور ۲۱۱۴۰۸۰۰ درہم دے کر رشید کو راضی کیا۔

جب رشید، قسطنطنیہ پہونچا تو اس وقت ملکۂ ایرینی یہاں کی حکمراں تھی، اس نے ستر ہزار دینار سالانہ زرِ فدیہ ادا کرنا قبول کیا۔ یہ جنگ تین سال جاری رہی جس میں ۵۴ ہزار رومی سپاہی مارے گئے اور مسلم افواج ۵۶۴۳ غلام ۲۰ ہزار مویشی، ایک لاکھ بھیڑیں اور گائیں اپنے ساتھ لائے۔

جہاز اسلام سے قبل، عہد تبابعہ میں تو بے شک حمیر و سبا کے تاجر کشتیاں استعمال کرتے تھے، لیکن حجاز کے عرب پانی سے بہت ڈرتے تھے اور کشتیوں پر سفر کرنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ لیکن جب بعد کو ظہور اسلام کے سواحل شام و مصر تک ان کا قبضہ ہوگیا اور روم کی بحری جنگوں کا مشاہدہ کیا تو ان کا یہ ڈر نکل گیا۔ چنانچہ عہد حضرت عمرؓ میں سب سے پہلے العلاء بن الحضرمی عامل بحرین نے سواحل فارس فتح کرنے لئے خلیج فارس کو کشتیوں سے عبور کیا۔ لیکن ناکام رہا۔ یہ حملہ حضرت عمرؓ کی اجازت کے بغیر کیا گیا تھا اس لئے آپ بہت خفا ہوئے اور ان کو سعد بن ابی وقاص امیر کوفہ کا ماتحت بنا دیا۔ حضرت عمرؓ بحری حملوں کے سخت مخالف تھے۔

اس کے بعد معاویہ (امیر دمشق و اردن) نے بحر روم میں جنگ کرنے کی اجازت طلب کی لیکن حضرت عمرؓ نے انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں معاویہ نے قبرس پر بحری حملہ کیا (۲۸ھ) اور اہل قبرس نے ۷ ہزار دینار سالانہ زرِ فدیہ دینے کا وعدہ کر کے اپنی جان بچائی۔ اور مسلمانوں کی یہی سب سے پہلی بحری جنگ تھی۔ اس کے بعد انھوں نے متعدد بحری لڑائیاں لڑیں اور کامیابی حاصل کی۔

بحری بیڑے اول اول عرب فنِ جہاز رانی سے واقف نہ تھے لیکن بعد کو انھوں نے بحری جنگوں کے لئے کشتیاں بھی طیار کرائیں، ان کو مسلح بھی کیا اور ان کشتیوں کے بیڑے کو وہ اسطول کہتے تھے جو یونانی لفظ Stolos. کا معرب تھا۔

مسلمانوں کے بیڑے کا مرکز بحر روم تھا، جن میں شام، افریقہ اور اندلس کے لوگ، زیادہ کام کرتے تھے۔ اسی کے ساتھ جہاز سازی کے کارخانے بھی انھوں نے قایم کئے جن کو وہ دار الصناعۃ کہتے تھے۔ سب سے پہلا کارخانہ عہد عبد الملک بن مروان میں تیونس میں قایم ہوا اور جزیرۂ صقلیہ پر بحری حملہ کیا گیا۔ بعد کو افریقیہ و اندلس میں بڑے بڑے بیڑے طیار کئے گئے چنانچہ عبد الرحمان الناصر میں اندلس کا بیڑا ۲۰۰ کشتیوں پر مشتمل تھا۔ ہر کشتی یا جہاز میں ایک جماعت محاربین کی ہوتی تھی جو لڑتے تھے اور دوسری جماعت ماہرین جہاز رانی کی جو انھیں چلاتے تھے۔

مصر میں جہاز سازی پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شروع ہو گئی تھی۔ جس نے فاطمیین کے زمانہ میں بڑی ترقی کی، اسکے عہد کے مشہور بندرگاہ اسکندریہ و دمیاط تھے اور بحر روم کے اکثر جزیرے (مثلاً سردینیا، صقلیہ، مالٹا، کریٹ و قبرص وغیرہ) مسلمانوں نے بحری جنگ ہی سے فتح ہوئے تھے۔

دار الصناعۃ اس سے مراد جہاز سازی کے کارخانے ہیں جو عہد اسلام میں قایم ہوئے۔ یوروپ اول اول اس فن سے بالکل ناواقف تھا۔ بلاد عرب فتح کرنے کے بعد وہ اس فن سے واقف ہوا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اسپین میں جہاز سازی کے کارخانہ کو دارسنا (Darsinaa) کہتے تھے جو دار الصناعۃ کی بگڑی ہوئی شکل ہے بعد کو یہی لفظ مغربی زبانوں میں Arsenal. ہوگیا۔ ترکی میں ترسانہ۔ اسی طرح ایک اور لفظ امیر البحر ہے جو مغربی

زبانوں میں " Amiral " ہوگیا۔

پہلی صدی ہجری اُندلس، افریقیہ، شام و مصر میں بہت سے کارخانے جہاز سازی کے قایم ہوئے اور فاطمی عہد تک برابر اس میں ترقی ہوتی رہی۔ اس زمانہ میں جہاز دو قسم کے طیار ہوتے تھے ایک وہ جو مسافروں اور مال و اسباب کے لئے مخصوص تھے اور دوسرے جنگی جہاز جن سے صرف لڑائی میں کام لیا جاتا تھا اور ان دونوں قسم کے جہازوں کے بیڑے کو اسطول کہتے تھے۔

جہازوں کی قسمیں یہ جنگی جہاز اپنی ساخت و جسامت کے لحاظ سے مختلف قسم کے ہوا کرتے تھے۔ ان میں سے شینی یا شین ان بڑے جہازوں کا نام تھا جو قلعہ کی طرح بُرج بھی رکھتے تھے۔ حراقہ ان جہازوں کو کہتے تھے جہاں سے منجنیقوں کے ذریعہ سے دشمن پر روغن نفط پھینک کر آگ لگائی جاتی تھی۔ طرادۃ چھوٹی تیز رو کشتیوں کو کہتے تھے اور عشاریہ نام تھا ان کشتیوں کا جو صرف دریائے نیل میں چلتی تھیں۔ شلندی بڑے مسطح اسلحہ بردار جہاز کو کہتے تھے۔ یہ نام لاطینی لفظ Chalendoum. کا معرب ہے۔ مسطح اس بڑے جہاز کو کہتے تھے جو چھوٹی کشتیوں کے پیچھے پیچھے چلتا تھا۔

اسلحہ و سامانِ جنگ بحری جنگ میں بھی زرہ، بکتر، خود، ڈھال، نیزہ، تیر و کمان سے کام لیا جاتا تھا۔ جہازوں کے ٹھہرانے کے لئے آہنی زنجیروں اور لنگروں سے بھی کام لیتے تھے۔ جہازوں کے اگلے حصہ میں کھلے ہوئے صندوق ہوتے تھے جن کو توابیت کہتے تھے۔ ان میں سپاہی چھپ کر بیٹھ جاتے تھے اور جب دشمن قریب آجاتا تھا تو یہاں سے چھپ کر ان پر پتھر اور روغنِ نفط کے شیشے پھینکتے تھے۔ ان کے علاوہ سانپ بچھوؤں سے بھری ہوئی ہانڈیاں، چونا اور گندھک کا سفوف (تاکہ اس کے غبار سے بینائی جاتی رہے) اور گھلا ہوا صابن بھی پاؤں پھسلانے کے لئے پھینکتے تھے۔ خود اپنے آپ کو روغنِ نفط سے محفوظ رکھنے کے لئے چاروں طرف سے جہاز کو چمڑے اور کملوں سے ڈھک لیتے تھے اور ان کو سرکہ، پھٹکری اور نطرون (سوڈیم کاربونیٹ) کے محلول سے تر کر لیتے تھے تاکہ جہاز میں آگ نہ لگ سکے۔

رات کو جہازوں میں آگ روشن نہ کرتے تھے اور مُرغ بھی نہ رکھتے تھے جس کی بانگ سے دشمن کو جہازوں کے جائے وقوع کا پتہ چل جائے۔ مزید احتیاط کی غرض سے بادبانوں کو نیلا رنگ لیتے تھے تاکہ دور سے وہ نظر نہ آسکیں۔

جہاز کے اگلے حصہ میں لمبی لمبی آہنی سلاخیں ہوتی تھیں جن کی نوک بہت تیز ہوتی تھی اور دشمن کے جہازوں سے ٹکرا کر انھیں ڈبو دیتے تھے۔ ان کو وہ لجام کہتے تھے۔

تاریخ التمدن الاسلامی عربی (جرجی زیدان)

رعایتی اعلان

من و یزداں ــ مذہبی استفسارات و جوابات ــ نگارستان ــ جمالستان ــ مکتوبات نیاز تین حصے ــ حسن کی عیاریاں۔

مذہب ــ فراست الید ــ مجموعۂ استفسار و جواب جلد سوم ــ قول فیصل ــ شہاب کی سرگزشت ــ نقاب اُٹھ جانے کے بعد ــ

میزان = ۴۸

یہ تمام کتابیں ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف چالیس (۴۰) روپے میں مل سکتی ہیں۔

منیجر نگار لکھنؤ

گلِ رعنا

(غالب کا خود انتخاب کیا ہوا فارسی کلام ایک نادر نسخہ سے)

(مالک رام)

(۱)

میرزا غالب اپنی پنشن کے مقدمہ میں چارہ جوئی کے لئے اگست ۱۸۲۶ء میں دلّی سے کلکتہ کے لئے روانہ ہوئے اور مختلف مقامات کی سیر کرتے ہوئے فروری ۱۸۲۸ء میں کلکتہ پہونچے۔ وہ ڈیڑھ برس سے کچھ اوپر وہاں مقیم رہے اور بالآخر ستمبر ۱۸۲۹ء میں کلکتہ سے روانہ ہوکر نومبر ۱۸۲۹ء میں واپس دلّی آئے۔

کلکتہ میں منجملہ اور اصحاب کے ان کے مولوی سراج الدین احمد سے بہت مخلصانہ تعلقات ہوگئے تھے۔ یہ وہی صاحب ہیں جن کی طرف انھوں نے ایک غزل کے مقطع میں بھی اشارہ کیا ہے:-

با سراج الدین احمد چارہ جز تسلیم نیست
ورنہ غالبؔ! نیست آہنگِ غزل خوانی مرا

(یہاں پہلے "نیست" کی جگہ "می گزد" اور آہنگ کی جگہ "ذوق" تھا۔ "ورنہ غالبؔ! می گزد ذوقِ غزل خوانی مرا"
چنانچہ کلیاتِ طبع اول اور پنج آہنگ کی دونوں اشاعتوں (۱۸۴۹ء اور ۱۸۵۳ء) میں یہ مصرع اسی طرح ہے)

"پنج آہنگ" میں سب سے زیادہ خطوط مولوی سراج الدین احمد ہی کے نام ہیں۔ اُردو کے بعض خطوں میں بھی ان کا ذکر ہے، مثلاً ان کی وفات کے بعد ایک جگہ غلام غوث خاں بیخبر کو لکھتے ہیں[۱]:-

"ستر برس کی عمر ہے، بے مبالغہ کہتا ہوں، ستر ہزار آدمی نظر سے گزرے ہوں گے زمرۂ خواص میں سے، عوام کا ذکر نہیں۔ دو مخلص الوداد دیکھے۔ ایک مولوی سراج الدین رحمۃ اللہ علیہ، دوسرا منشی غلام غوث سلمہ اللہ تعالیٰ۔ لیکن وہ مرحوم حُسنِ صورت نہیں رکھتا تھا اور خلوصِ اخلاص اس کا خاص میرے ساتھ تھا...... پہلے دو آدمیوں کو اپنے بعد اپنا ماتم دار سمجھا ہوا تھا۔ ایک کو تو میں رو لیا۔ اب اللہ آمین کا ایک دوست رہ گیا۔"

مولوی سراج الدین احمد کلکتہ کے ہفتہ وار فارسی اخبار "آئینۂ سکندر" کے ایڈیٹر بھی تھے۔ وہ میرزا کے کلام کے بہت قدر دان تھے۔ چنانچہ انھوں نے فرمایش کی کہ آپ اپنے اُردو اور فارسی کلام کا انتخاب میرے لئے طیار کر دیجئے۔ اس پر میرزا نے

---

[۱] اُردوئے معلیٰ ص ۲۱۵ (مطبع کریمی لاہور، ۱۹۲۲ء)

وہیں کلکتہ میں (۱۸۲۸ء - ۱۸۲۹ء) گلِ رعنا کے نام سے ایک انتخاب مرتب کیا - بدقسمتی سے یہ کتاب ناپید ہوگئی - البتہ غالب نے اس کے آغاز و انجام کے لئے[1] جو فارسی نثریں لکھی تھیں، وہ محفوظ رہ گئیں اور یہ بھی اس لئے کہ یہ پنج آہنگ میں شامل کرلی گئی تھیں - اس انتخاب کے چند ورق مولانا حسرتِ موہانی مرحوم کے پاس تھے، جو ان کی وفات کے بعد ان کے قیمتی کتاب خانے کے ساتھ ضایع ہوگئے - خوش قسمتی دیکھئے کہ ۱۹۵۷ء میں میرے ایک مہربان دوست نے اچانک اس کا ایک مکمل نسخہ مجھے تحفہ میں دیا میرے علم میں یہ اس کتاب کا واحد نسخہ ہے -

پوری کتاب باریک ولایتی کاغذ پر لکھی گئی ہے اور اس میں (۹۸) صفحے ہیں - کتاب کا سائز (۹" × ½ ۵" - ¾ ۷" × ¾ ۴") ہے - صفحہ ایک خالی ہے اور صفحات کے نشان بھی صفحہ (۲) سے دئے گئے ہیں یعنی جہاں صفحہ ۲ لکھنا چاہئے تھا، وہاں (۱) کا عدد لکھا ہے - اگرچہ بعض صفحات پر کرم خوردگی کے نشان ظاہر ہیں، لیکن نسخہ مکمل اور بہت اچھی حالت میں ہے - پوری کتاب تیرہ سطری مسطر پر خطِ نسخ میں لکھی گئی ہے - کاتب گو زیادہ خوش خط تو نہیں، لیکن بدخط بھی نہیں - تحریر صاف اور روشن ہے، اسے پڑھنے میں کسی طرح کی دقت پیش نہیں آتی - غلطی بھی کم کرتا ہے -

پہلے سات صفحوں میں دیباچے کی فارسی عبارت ہے، جو پنج آہنگ میں موجود ہے - اس کے بعد ص ۸ سے ۴۷ تک اُردو کلام کا انتخاب ہے - اس میں کل (۴۵۵) شعر ہیں[2] - اس کے بعد ص ۴۷ ہی کے وسط سے فارسی کلام کا انتخاب شروع کردیا ہے اس کے آغاز میں بطور تمہید یہ عبارت درج ہے :-

"سلسلہ جنبانی در دوم ایں رنگین چمن موسوم بہ گلِ رعنا در عرضِ مذاقِ زبانِ پارسی کہ صہبائے حریف افگن است و بادۂ مرد آزما، ازاں جا کہ ہنوز ایں گہر ہائے شاہوار را برشتہ نمط حروف تہجی نکشیدہ ام و ایں اوراقِ پراگندہ را شیرازۂ جمعیت تدوین نبستہ، فرد ہیدہ فرہنگان بجردی پیشہ و سنجیدہ آہنگان موزونی اندیشہ خردہ بر بے ربطی تحریر نگیرند و عذر سبک سرمایگانِ فطرت و بے دماغانِ عالم فرصت بپذیرند"

اس سے معلوم ہوا کہ فارسی دیوان اس وقت تک بین الدفتین جمع نہیں ہوا تھا - اس کا ثبوت اس کلام سے بھی ملتا ہے، جو اس انتخاب میں شامل ہے - اُردو کلام واقعی انتخاب ہے، بہت کم کسی غزل کے پورے کے پورے شعر درج ہوئے ہیں - اسکے برخلاف بسا اوقات فارسی کی پوری کی پوری غزل دے دیدی گئی ہے اور وہ بھی (اُردو کے برعکس) ردیف کی ترتیب کے بغیر درج ہیں - اس سے ظاہر ہے کہ ابھی تک فارسی کلام نہ صرف مرتب ہی نہ ہوا تھا بلکہ یہ مقدار میں بھی کچھ زیادہ نہیں تھا - ورنہ وہ ضرور اس کا بھی انتخاب کرتے - اُردو کی طرح حصہ میں بھی (۴۵۵) ہی شعر ہیں - ان میں سے بھی بعض غزلیں اور چند دوسری چیزیں قیامِ کلکتہ یا سفر کے دوران ہی میں لکھی گئی تھیں -

(۲)

آغازِ انتخاب "قصیدہ[3] در مدح صاحب والا مناقب عالی شان، فیض بخش فیض رساں، جناب مستطاب مستر اندرو استرلنگ بہادر دام اقبالہ" کے شجری عنوان سے کیا ہے - جب غالب کلکتہ پہونچے ہیں، تو مسٹر اینڈریو اسٹرلنگ Andrew Stirling اس زمانہ میں حکومتِ ہند کے سکترِ اعلیٰ تھے - جب غالب ان کی ملاقات کو گئے تو انھوں نے ان کی بہت اچھے طریقے پر

---

[1] کلیات نثرِ غالب - ص ۵۶ - ۵۹ (مطبع نولکشور - ۱۸۸۳ء)

[2] چونکہ میں اس حصّے سے متعلق ایک مفصل مضمون لکھ چکا ہوں، اس لئے دوبارہ یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں -

[3] یہ قصیدہ مطبوعہ کلیات میں نمبر ۳۹ پر ہے -

آؤ بھگت کی اور ان کی ہمت بڑھائی۔ غالب ان سے متعلق کلکتہ سے ایک خط میں اپنے برادر نسبتی میرزا علی بخش خاں کو لکھتے ہیں:[1]-

"بالجملہ ایزدی نوازش ہست از خوابِ خوش برخاستہ و روئے ناشستہ بدادگاہ آمدہ را درچشم و دلِ فرماں رہا جادادے و در انجمن پایہ از خواہش برتر بخشید۔ مسٹر اندرو استرلنگ نامی از اعیانِ کونسل درد دل درد مند شنوی و بہ خستگی بندِ غم مرہم نہی ہر بے کسی ہائے من بخشودہ است۔ ہر چند دل کہ عمرے بہ نا امیدی خوے کردہ است، یک بارہ پیوند آزرم دیریں آمیزش نتواند گسیخت، لیکن اگر ایں جواں مرد، توانا دل، بہ جادوے تاثیرِ کام بخشی میانۂ من دیاس طرحِ جدائی جاوید افگند، شگفت نیست"۔

انہی ایام میں ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:[2]-

"اندرو استرلنگ کہ قوسِ عروجی کونسل را نقطۂ بدایت و قوسِ نزولی آں را نقطۂ نہایت است، چوں سرمایۂ علم و آگہی دارد و سخن رامی فہمد و بہ لطفِ سخن رامی رسد، در مدحِ وے قصیدہ مشتمل بر پنجاہ و پنج بیت انشا کردم و در آخرِ قصیدہ لختے از احوالِ خویشتن نگاشتم۔ از حسنِ اتفاق، نہ بسعیِ کسے، ملازمتش بہ روشِ گزیدہ و آئینے پسندیدہ دست بہم داد اعتبارِ خاکساری ہائے من افزود و عیارِ امیدواری ہائے من کامل بر آمد۔ قصیدہ گزرانیدم و یارہ بر خواندم۔ محظوظ شد، دل جوئی ہا کرد و وعدۂ یاری گری داد"۔

اس سے معلوم ہوگا کہ یہ قصیدہ ان کے کلکتہ پہونچنے کے بعد غالباً فروری ۱۸۲۸ء ہی میں لکھا گیا تھا اور اس میں (۵۵) شعر تھے۔ لیکن گلِ رعنا میں (۵۴) شعر ملتے ہیں۔ البتہ کلیاتِ نظم طبع اول (ص ۲۲۴ - ۲۲۸) اور طبع دوم (ص ۲۸۲ - ۲۸۵) میں شعروں کی تعداد (۵۵) ہی ہے۔ مطبوعہ کلیات میں شعروں کی تعداد کے علاوہ ان کی ترتیب بھی مختلف ہے۔

کتابت کی اغلاط سے قطع نظر کرکے مطبوعہ کلیات سے مقابلہ کرنے پر مندرجۂ ذیل اختلافات ملتے ہیں:-

(۱) گلِ رعنا ؎ فغاں کہ سوخت غمِ دہرم آں چناں کہ بنیک زہم بر یزم ، اگر بکمرہم بجنبانی

کلیات میں یہ شعر حذف کرکے اس کی جگہ دوسرا شعر لکھا ہے ؎

فغاں کہ جاں بہ غمت دادم و تو دانستی کہ جاں دہمند وفا پیشگاں بہ آسانی

(۲) گلِ رعنا ؎ کہ شد بہ بزمِ نگاہش ، کہ او بدید و نخواند غمِ درونِ وے از سطرِ چینِ پیشانی

کلیات میں مصرعِ اولیٰ میں "نگاہش" کی جگہ "قبولش" کر دیا ہے۔ "بزمِ نگاہش" کی ترکیب بہت دور از کار تھی، اصلاح سے یہ عیب دور ہو گیا۔

(۳) گلِ رعنا ؎ زہے مربیِ بے مایگاں کہ از فیضش سراب کردہ محیطے و قطرہ طوفانی

یہاں ردیف "طوفانی" کی جگہ "عمّانی" کر دی گئی ہے۔ یہ "طوفانی" سے بہتر ہے۔

(۴) کلیات میں ایک شعر ملتا ہے ؎

منِ شکستہ دلِ بے نورسے ہیچداں چگونہ دم زنم، از دعوئ ثنا خوانی،

پہلے یہ شعر اس طرح تھا ؎

چو من شکستہ دلِ بے نوائے ہیچداں چگونہ دم زند، از دعوئ ثنا خوانی

چونکہ بعد کے کئی اشعار میں بھی متواتر ضمیر واحد متکلم استعمال ہوئی ہے، اس لئے یہ اصلاح برمحل ہے۔

---

[1] کلیاتِ نثرِ غالب، ص ۹۹ —— [2] ایضاً ص ۱۲۰ (بنام مولوی محمد علی خاں، صدر امین، باندہ)

(۵) گلِ رعنا میں شعر ہے ؎

چناں بہ حلقۂ دامِ کشیدہ تنگ کہ من | زعجزِ بال فرو ماندم از پرافشانی

اصلاح کے بعد اب اس کی شکل یوں ہوگئی ہے ؎

چناں بحلقۂ دامم کشید تنگ کہ من | بہ بندِ عجز فرو ماندم از پرافشانی

یہ بھی پہلے سے بہتر ہے۔

(۶) اسی طرح گلِ رعنا میں تھا:۔

ہمیشہ تاکہ بود سایہ تیرہ و تاریک | مدام تاکہ بود مہر در درخشانی

مصرعِ اولیٰ میں بھی "ہمیشہ" کی جگہ "مدام" کر دیا ہے۔ اس تکرار سے زورِ ضرور پیدا ہوگیا ہے۔

(۷) کلیات میں مندرجہ ذیل دو شعر زاید ہیں، جو گلِ رعنا میں موجود نہیں۔

بہ ذوقِ نعمت خوانت چناں بحرص افتاد | کہ در دہانِ صدف گرد آب دندانی

زنالہ ام چہ محابا کہ معدلت گیشی | زگریہ ام چہ خجالت کہ از کریمانی

(۸) ان کے مقابلہ میں گلِ رعنا کا یہ شعر کلیات میں حذف کر دیا گیا ہے:۔

بود توقع آنم کہ دادِ ناکامی | دہی و ہرچہ بمن دادہ اند بدہانی

اس میں تلمیح ہے کہ مجھے اور میرے خاندان کو دس ہزار روپیہ سالانہ پنشن ملنا چاہیے، جو شروع میں لارڈ لیک کی طرف سے مقرر ہوئی تھی۔

(۳)

قصیدے کے بعد قطعہ ہے، جس کا پہلا شعر ہے ؎

ساقیِ بزمِ آگہی روزے | رادقے ریخت در پیالۂ من[۱]

یہ قطعہ بھی کلکتہ کے قیام کے زمانہ میں لکھا گیا تھا، جیساکہ اس کے بعض شعروں سے ظاہر ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں ؎

گفتمش: چیست منشائے سفرم | گفت جور وجفائے اہلِ وطن

اس سے معلوم ہوا کہ سفر شروع ہوچکا تھا۔ پھر دہلی، بنارس، عظیم آباد کا حال دریافت کرتے ہیں اور سب سے آخر میں پوچھتے ہیں ؎

حالِ کلکتہ باز جستم، گفت | باید اقلیم ہشتمش گفتن

اس سے ثابت ہوا کہ وہ کلکتہ پہونچ چکے تھے اور یہاں کی کثرتِ آبادی اور کاروبار کی فراوانی اور رونق اور چہل پہل کی بنا پر اسے نئے اقلیم کا درجہ دینا چاہتے تھے۔ اس کے بعد کے اشعار میں بھی کلکتہ ہی سے متعلق سوال وجواب ہے۔

اختلافات ملاحظہ ہوں ؎

گلِ رعنا	مطبوعہ کلیات
(۱) ہمدراں بےخودی حریفانہ	ہمدراں بہرخوشی حریفانہ
بے محابا گرفتمش دامن	بے محابا گرفتمش دامن،

[۱] یہ قطعہ مطبوعہ کلیات میں نمبر ۱۰ پر ملتا ہے۔

(۲) گفتم: اے دوں بگو کہ دہلی چیست
گفت: جانست و ایں جہانش تن
(۳) گفتمش: چیست ایں بنارس، گفت
شاہدِ مست، محوِ گل چیدن،
(۴) گفتمش: چہ بود عظیم آباد
گفت: رنگیں تر از ہزار چمن

گفتم: انکنوں بگو کہ دہلی چیست
گفت: جانست و ایں جہانش تن،
گفتمش: چیست ایں بنارس، گفت
شاہدے مست، محوِ گل چیدن
گفتمش: چوں بود عظیم آباد
گفت: رنگیں تر از ہزار چمن

اس کے بعد ایک دوسرا قطعہ ہے جس کا پہلا شعر ہے ؎

نہ چنانم کہ دانہ نابستہ	مزرعِ خویش وقفِ داس کنم

اب یہ قطعہ کلیات میں بہ زمرۂ منظومات یا قطعات شامل نہیں بلکہ اس کے آغاز کی نثر کے ضمن میں ملتا ہے۔ شعروں کی ترتیب میں بھی بہت فرق ہے۔ متن کا فرق حسب ذیل ہے:-

	گلِ رعنا	مطبوعہ کلیات
۱-	نہ چنانم کہ دانہ نابستہ مزرعِ خویش وقفِ داس کنم	مزرعِ خویش را بگاہِ دِرَو ناخنِ خورصرفِ داس کنم،
۲-	نہ کہ از بہرِ حُلّہ ہائے بہشت ترکِ الوانِ ایں لباس کنم	نہ کہ از بہرِ حُلّہ ہائے بہشت ترکِ آرائشِ لباس کنم،
۳-	نہ ز امید ہائے بیہودہ، کاخِ دل را قوی اساس کنم	بر مدارا اگر مدار نہم کاخِ الفت قوی اساس کنم
۴-	نہ چناں در ہوس شتابم کہ بہ بہرِ مدعا مکاس کنم	نہ بواجب ز سعی دامانم نہ بہ بہرِ مدعا مکاس کنم
۵-	ہمچو سروِ از غمِ خزاں برہد گلبنے راکہ من بہ پاس کنم	ہمچو سروِ از غمِ خزاں برہد گلبنے را کہ من مساس کنم
۶-	کوثر از موج واکند آغوشش اگر آہنگِ ارتماس کنم	کوثر از موج واکند آغوشش اگر اندازِ ارتماس کنم
۷-	بہرِ اوجِ سخن علی حزیں ایں دو بیت از وے اقتباس کنم	بدو بیتے ز گفتہ ہائے حزیں صفحہ را طرۂ ایاس کنم،

دیوان مطبوعہ میں ایک شعر زاید ہے، جو گلِ رعنا میں نہیں ہے ؎

لیک ناید ز من کہ در گفتار	مدحتِ لالہ سور داس کنم

(۴)

دونوں قطعوں کے بعد وہ مثنوی ہے، جو اب "سیومیں مثنوی موسوم بہ چراغِ دیر" کے عنوان سے کلیات میں موجود ہے۔ یہ مثنوی انھوں نے اسی سفر کے دوران میں قلم بند کی تھی۔ قراین سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنارس میں بہت دن مقیم رہے تھے، جیسا کہ اس مثنوی کے متعدد شعروں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی تصنیف کا زمانہ ۱۸۲۶ء کا نصف آخر

ہوگا - اس میں بنارس اور یہاں کے باشندوں کی عجیب والہانہ انداز میں تعریف کی ہے۔ یہ غالب کی بہترین مثنویوں میں شمار ہونے کے قابل ہے، بلکہ مثنویوں ہی میں نہیں، ان کی پوری فارسی شاعری میں اس کا مقام بہت بلند ہے۔ یہ نظم انھوں نے عین شباب کے زمانہ میں لکھی تھی، جب کہ ان کی عمر ابھی تیس سے متجاوز نہیں ہوئی تھی - اس کی روانی اور مشاہدہ کی دقت، اسکی تشبیہات اور محاکات ایسی بدیہہ اور دلنشیں ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے، یہ محض خیالی تصویریں نہیں، بلکہ شاعر واردات قلبی بیان کر رہا ہے - غالب کو اپنے قصیدوں پر بے حد ناز تھا اور یہ کچھ بیجا نہیں - ان کے ابتدائی قصیدوں میں بے شک کچھ زبان و بیان کی خامیاں ہیں، لیکن مرورِ زمانہ اور مشق کے ساتھ ان میں حد درجہ پختگی آگئی تھی، حتیٰ کہ ان کے آخری دور کے قصیدے ایران کے بہترین قصیدہ گو شاعروں کے مقابلہ میں رکھے جاسکتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ محض مثنوی ہی پر اپنی توجہ مبذول رکھتے (جیسا کہ نیاز فتحپوری نے لکھا ہے) تو آج ان کی فارسی شاعری کو کم نگاہی کی شکایت نہ کرنا پڑتی اور ان کا نام ایران کے صفِ اول کے مثنوی نگاروں کے ساتھ لیا جاتا۔

گلِ رعنا میں اس مثنوی کا جو متن ملتا ہے، میرے خیال میں یہ اس کی اولین روایت ہوگی، کیونکہ اس وقت تک اس میں کمی بیشی کا انھیں بہت کم موقع ملا تھا۔ اس متن اور کلیات میں اختلاف یہ ہیں:-

	گلِ رعنا	کلیاتِ مطبوعہ
۱ -	بلبل دارم ضمیر آلا بیانی	
	بدل خونِ جگر پالا فغانی	نفس خون کن جگر پالا فغانی
۲ -	پریشاں تر ز خویشم داستانیست	پریشاں تر ز زلفم داستانیست
	بہ دعوے ہر سرِ مویم زبانیست	
۳ -	محیط افگندہ بیروں گوہرم را	
	چوگرد افسردہ آہن جوہرم را	چوگرد افشاندہ آہن جوہرم را
۴ -	گرفتم کز جہاں آباد رفتم	
	عزیزاں را چرا از یاد رفتم	مرانیاں را چرا از یاد رفتم
۵ -	بگو، داغِ فراقِ انجمن سوخت	بگو، داغ فراقِ بوستاں سوخت
	غمِ بے مہریِ اہلِ وطن سوخت	غمِ بے مہریِ ایں دوستاں سوخت
۶ -	نباشد محط بہر آشیانے	
	سرشاخ گلے در بوستانے	سرشاخ گلے در گلستانے
۷ -	سخن را نازشِ رنگیں تماشی،	سخن را نازشِ مینو تماشی
	زگلبانگِ ستایش اے کاشی	
۸ -	بود در عرضِ بال افشانیِ ناز	
	خزانش قشقۂ پیشانیِ ناز	خزانش صندلِ پیشانیِ ناز
۹ -	زیارت خانۂ ناقوسیانست	عبادت خانۂ ناقوسیانست
	ہمانا کعبۂ ہندوستانست	
۱۰ -	بہ لطف از موج گوہر نرم رو تر	

بہ ناز از شوقِ عاشق گرم دوتر	بہ ناز از خونِ عاشق گرم دوتر
۱۱- بہ مستی موج رافرمودہ آرام	
زشوخی آب رابخشیدہ اندام	زنغزی آب رابخشیدہ اندام
۱۲- بہارستانِ حُسنِ لاابالی است	
بہ کشور ہا ستمگر دربے مثالی است	بہ کشور ہا ستمگر دربے مثالی است
۱۳- بہ ایں بے پردگی ہائے علامت	بدیں بے پردگی ہائے علامت
چرا پیدا نمی گردد قیامت،	
۱۴- بہ شہر از بیکسی صحرانشیناں	
بہ روئے شعلۂ دل جاگزیناں	بہ روئے آتشِ دل جاگزیناں
۱۵- چوشمع از سوزِ دل آذر فشاناں	چو شمع از داغِ دل آذر فشاناں
بہ بزمِ عرضِ دعویٰ بے زباناں	

اس وقت کلیات میں اس مثنوی میں (۱۰۸) شعر ہیں، لیکن گلِ رعنا میں (۱۰۳) ہیں- مندرجہ ذیل پانچ شعر مطبوعہ کلیات میں زاید ہیں:-

زار باب وطن جویم سہ تن را — کہ رنگ و رونق اند ایں چمن را
چو خود راجلوہ سنج ناز خواہم — ہم از حق، فضلِ حق را باز خواہم
چو حرزِ بازوئے ایماں نویسم — حسام الدین حیدر خاں نویسم
چو پیوندِ قبائے جاں طرازم — امین الدین احمد خاں طرازم
بہاراں در شتا و صیف ز آفاق — بہ کاشی می کنند قشلاق و ییلاق

میرا یقین ہے کہ ان میں سے پہلے چار شروع ہی میں لکھے گئے ہوں گے، لیکن ان میں ان کے ذاتی دوستوں کا ذکر ہے، جنھیں مولوی سراج الدین احمد غالباً جانتے بھی نہیں تھے، اس لئے انتخاب کرتے وقت یہ شعر حذف کر دئے گئے- البتہ پانچواں شعر، ممکن ہے کہ بعد کو اضافہ ہوا ہو-

ان کے مقابلہ میں گلِ رعنا میں ایک شعر ایسا ہے، جو اب کلیات میں نہیں:-

کشیدہ کلکِ ایجادش در اطراف — عمارت در عمارت، قاف در قاف

(۵)

مثنوی کے بعد ص ۴۳ سے آخر یعنی ص ۴۸ تک غزلیات ہیں- یہ تعداد میں ۲۷ ہیں-

(۱) مطلع ہے ؎ جنوں مستم بفصلِ نوبہارم می تواں کشتن — صراحی برکف و گل درکنارم می تواں کشتن

کلیات (طبع اول، ص ۴۴۳ - ۴۴۴، طبع دوم ص ۵۰۵ - ۵۰۶) میں اس غزل کے بارہ شعر ہیں- ان میں سے نو یہاں ملتے ہیں- کلیات میں شعر ہے:-

خدایا از عزیزاں منتِ شیون کہ برتابد — جدا از خانماں، دور از دیارم می تواں کشتن

گلِ رعنا میں مصرعِ اولیٰ کی شکل یہ ہے ؎

زخویش منتِ یک نوحہ می باید کشید آخر

کلیات طبع دوم میں مصرع ثانی میں خاناں کی جگہ خان وماں بنا دیا ہے۔

کلیات کے مندرجہ ذیل تین شعر گلِ رعنا میں نہیں ہیں ؎

بہ ہجراں زیستن کفر است، خونم را دیت نبود   چراغِ صبح گاہم، آشکارم می تواں کشتن

بیا بر خاکِ من، گر خود گل افشانی روا نبود   بہ بادِ دامنے شمع مزارم می تواں کشتن

بہ خونِ من، اگر ننگ است، دست و خنجر آلودن   نویدِ وعدۂ کز انتظارم می تواں کشتن

۲- مطلع ہے:- نمی بینیم در عالم نشاطے کا سماں مارا   چو نور از چشمِ نابینا ز ساغر رفت صہبا را

گلِ رعنا کے گیارہ شعروں کے مقابلہ میں کلیات (۱) ص ۲۴۵-۲۴۶ - (۲) ص ۳۵۶-۳۵۷) میں پندرہ شعر ہیں۔ صرف ایک شعر کے متن میں خفیف سی تبدیلی ہے۔ گلِ رعنا میں ہے:-

در آغوشِ تغافل، عرضِ بیتابی تواں دادن   تہی تا می کنی پہلو بہ ما بنمودہ جا را

کلیات میں مصرع اولیٰ میں بیتابی کی جگہ یک رنگی ملتا ہے۔

کلیات میں اس غزل میں یہ چار شعر زاید ہیں ؎

من و ذوقِ تماشائے کسے، کز تابِ رخسارش   جگر بر تابہ چسپد آفتابِ عالم آرا را

خیالش را بساطے بہر پا انداز می جستم   پسندیدم بہ مستی مخملِ خوابِ زلیخا را

بہاراں است و خاک از جلوۂ گل امتلا دارد   بہ رگ نشتر زن از موجِ خرامِ ناز صحرا را

نمی رنجد کہ در دامِ تغافل می تپد صیدش   نمی دانم چہ پیش آمد نگاہِ بے محابا را

۳- مطلع ہے ؎ باہمہ گم گشتگی خالی بود جایم ہنوز   گاہ گاہے در خیالِ خویش می آیم ہنوز

یہ غزل مکمل ہے۔ کلیات میں (۱) ص ۳۸۸ - ۳۸۹ - (۲) ۴۶۳-۴۶۴) اس کے دس شعر ہیں اور یہی گلِ رعنا میں موجود ہیں۔ اس میں شعر ہے ؎

تا سرِ خارِ کجا ہیں دشت، در جاں می خلد   کز ہجومِ شوق می خارد کفِ پایم ہنوز

گلِ رعنا میں مصرع ثانی میں شوق کی جگہ ذوق ہے۔

دوسرا شعر ہے ؎

صد قیامت در نوردِ ہر نفس خوں گشتہ است   من ز خامی در فشارِ بیمِ فردایم ہنوز

اس کے مصرع اولیٰ میں پہلے نورد کی جگہ شکنج تھا۔

(۴) مطلع ہے ؎ است بہ سرمۂ آہے بر دلت ز ما بارے   ایں قدر گراں نبود نالۂ ز بیمارے

گلِ رعنا میں اس غزل کے نو شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۴۷۰ - ۴۷۱ - (۲) ص ۵۲۶ - ۵۲۷) میں دس۔ کلیات میں یہ شعر زاید ہے:-

شوخیِ نسیمش بیں، جنبشِ نسیمش بیں   غنچہ راست آہنگے، سرو راست رفتارے

جہاں تک باقی نو شعروں کے متن کا تعلق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اس غزل کا مقطع ہے ؎

کاش، کاں بت کاشی در برم برید دم، غالب!   "بندۂ تو ام"، گویم، گویدم ز ناز: "آرے"

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل بھی سفرِ کلکتہ، بلکہ غالباً کلکتہ میں لکھی گئی تھی۔

۵- مطلع ؎ شب ہائے غم کہ چہرہ بہ خوناب شستہ ایم　　از دیدہ نقشِ وسوسۂ خواب شستہ ایم

یہاں اس میں سات شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۴۴۲، (۲) ص ۴۹۰) میں نو ہیں - مندرجۂ ذیل دو شعر گلِ رعنا میں نہیں ملتے ؎

پیمانہ را ز بادہ بخوں پاک کردہ ایم　　کاشانہ راز رخت بہ سیلاب شستہ ایم
در مسلخ وفا ز حیا آب گشتہ ایم　　خوں از جبینِ دوست زقصاب شستہ ایم

اس غزل میں ایک شعر ہے ؎

افسونِ گریہ برد زخوبیت عتاب را　　از شعلۂ تو دود بہ ہفت آب شستہ ایم

گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں شعلہ کی جگہ آتش ہے -

کلیات میں اس غزل کا مقطع ہے ؎

غالب رسیدہ ایم بہ کلکتہ و بہ ے　　از سینہ داغِ دوریِ احباب شستہ ایم

گلِ رعنا میں دوسرا مصرع اس طرح ملتا ہے ؎

از سینہ داغِ رحلتِ نواب شستہ ایم

یہاں تلمیح فخر الدولہ نواب احمد بخش خاں رئیس فیروز پور جھرکہ و لوہارو سے ہے - ان کا انتقال اکتوبر سنہ ۱۸۲۷ء میں ہوا تھا جب غالب اس سفر میں تھے - کلکتہ پہونچنے کے بعد اپنے برادر نسبتی (اور نواب احمد بخش خاں کے بھتیجے) میرزا علی بخش خاں کو لکھتے ہیں[۱]:-

"میر فضل مولیٰ خاں نام یارے داشتم، او را ناگرفت در عرضِ راہ بہ مرشد آباد یافتم - در نورد گفتگو ہائے و پرسش وجوہائے کہ رفت، کہ از جامہ گزاشتنِ فخر الدولہ بہادر بمن خبر داد و باز بہ کلکتہ مرزا افضل بیگ و دیگراں برگفتند - آوخ کہ چراغ روشنِ ایں دودماں مُرد و شبستانِ آرزو ہا تیرہ و تار شد"

اس سے معلوم ہوا کہ یہ غزل بھی کلکتہ میں لکھی گئی تھی -

۶- مطلع ؎ ایں چہ شور است کہ از عشق تو در سر دارم　　ذوقِ پروانہ و تمکینِ سمندر دارم

گلِ رعنا میں اس غزل میں دس شعر ہیں - کلیات (۱) ص ۴۲۱ - ۴۲۲ - (۲) ص ۴۸۹) میں یہ دو شعر زیادہ ہیں:-

کہنہ تاریخیِ داغم، نفسم شعلہ وراست　　شرحِ کشافِ صد آتش کدہ از بر دارم
ہم ز شادابیِ نازِ تو، بخود می بالم　　ریشہ در آبِ زتارِ دمِ خنجر دارم

مطلع اوپر درج ہو چکا ہے - یہ گلِ رعنا کی صورت ہے - اب کلیات میں پہلے مصرع میں عشق کی جگہ شوق اور دوسرے میں ذوق کی جگہ دل ملتا ہے -

شعر تھا ؎

آں چہ در تعب و ایں زچہ رہ در طرب است　　خندہ بر غفلتِ درویش و تواں گر دارم

کلیات میں پہلے مصرع میں تعب و طرب کو مقدم و موخر کر دیا ہے یعنی ؎

آں چہ در طرب و ایں زچہ رہ در تعب است

[۱] کلیات نثر غالب، ص ۹۹

دوسرے مصرع میں توانگر بھی اب الف کے بغیر تونگر ملتا ہے۔ پہلے لف و نشر مرتب تھا، اب غیر مرتب ہوگیا۔ بہرحال اس تبدیلی سے شعر میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔

گلِ رعنا میں ایک اور شعر ہے ؎

کیست تا خار و خس از رہگزرش بردارد — دگر امشب سر آرایشِ بستر دارم

پہلے مصرع میں اصلاح کرکے بردارد کی جگہ برچیند بنا دیا ہے، جس طرح اب کلیات میں ملتا ہے۔

شعر تھا ؎ رازدارِ تو و بدنامِ کنِ تقدیرم — ہم سپاس از تو وہم شکوہ ز اختر دارم

کلیات میں تقدیرم کی جگہ گردشِ چرخ ملتا ہے۔ اگرچہ اختر کی مناسبت سے چرخ ضرور آگیا، لیکن اس سے بھی مضمون میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔

مقطع ہے ؎ مرحبا سوہن و جاں بخشیِ آبش، غالب! — خندہ بر گم رہیِ خضر و سکندر دارم

یہاں مصرعِ اولیٰ میں سوہن سے سون ندی مراد ہے، جو پٹنہ کے نواح میں بہتی ہے۔ میرزا کو قبضِ مزمن کا عارضہ تھا، اس لئے جہاں بھی سبک اور زود ہضم پانی میسر آجاتا، اس سے بہت خوش ہوتے۔ چنانچہ رام پور کے پاس کوسی ندی کی بھی اسی باعث تعریف کی ہے[1]۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس سفرِ کلکتہ میں عظیم آباد میں بھی وہ اس موذی مرض کے چنگل سے محفوظ رہے تھے۔ اسے انھوں نے سون ندی کے پانی پر محمول کیا۔ اسی لئے وہ اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسے چشمۂ آبِ حیات پر ترجیح دے رہے ہیں۔ اس ندی کی اس قطعہ میں بھی تلمیح ہے، جس کا شروع میں ذکر ہوچکا ہے۔ لکھتے ہیں :-

گفتمش : سلسبیل خوش باشد — گفت : خوشتر نباشد از سوہن

اس ندی کی تعریف میں انھوں نے حسبِ ذیل رباعی بھی کہی تھی :-

خوشتر بود آبِ سوہن از قند و نبات — بادے چہ سخن زنیل و جیحون و فرات
ایں پایۂ عالمے کہ ہندش نامند — گوئی ظلمات و سوہن بخت آبحیات

انھوں نے ایک اور شعر میں بھی اس ندی کا ذکر کیا ہے ؎

چو اسکندر ز نادانی ہلاکِ آبِ حیوانی — خوشا سوہن کہ ہر کس غوطہ زد در روے آتش جاں شد

ان متواتر تلمیحات سے معلوم ہوگا کہ وہ اس کے پانی کی خوبی کے کس درجہ معترف اور مدح گو تھے۔ بہرحال اس سے ثابت ہوگیا کہ یہ غزل بھی اسی سفر میں اور غالباً عظیم آباد ہی میں لکھی گئی تھی۔

۷۔ مطلع ؎ گویم سخنے، گرچہ شنیدن نشناسد — صبحِ الست شبم راکہ دمیدن نشناسد

گلِ رعنا کے نو شعروں کے مقابلہ میں کلیات (۱) ص ۳۴۲ - ۳۴۳، (۲) ص ۴۲۰ - ۴۲۱) میں دس ہیں۔ گلِ رعنا میں یہ شعر نہیں ملتا ؎

بے پردہ شعر از نازو میندیش کہ مارا — چوں آئینہ چشمیست کہ دیدن نشناسد

اس غزل کے متن میں صرف ایک جگہ خفیف سا اختلاف ہے۔ گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

گو ہر چہ شکایت کند از بے سرو پائی — داریم سرشکے کہ چکیدن نشناسد

---

[1] اردوئے معلیٰ، ص ۱۵ (بنام مجروح) — [2] آج کل اس ندی کا نام سون (بتخفیف ہائے ہوز) ہے۔ میرزا نے سب جگہ سوہن لکھا ہے تو کیا یہ ضرورتِ شعری کا نتیجہ ہے یا ان کے زمانہ میں واقعی اسے سوہن ہی کہتے تھے؟

اب کلیات میں مصرع ثانی میں داریم کی جگہ مائیم ہے یعنی ؏

مائیم و سرشکے کہ چکیدن نشناسد

نیز طبع دوم (۱۸۶۳ء) میں "بے سروپائی" کی جگہ "بے پروائی" چھپا ہے۔ یہ سہو کتابت ہے، وزن تک درست نہیں۔ ٹھیک "بے سروپائی" ہی ہے۔ اس غزل کا یہ شعر بہت مشہور ہے:-

مالذتِ دیدار زپیغام گرفتیم | مشتاقِ تو، دیدن زشنیدن نشناسد

میرزا نے یہ شعر پنج آہنگ کے آہنگِ سوم میں بھی انتخاب کیا ہے[1]۔ وہاں اس کا عنوان ہے:- "در موقعِ بے مہریِ اقربا"۔

۸- مطلع ؎ بہ عشق از دو جہاں بے نیاز باید بود | مجاز سوزِ حقیقت گداز باید بود

یہ پوری غزل ہے۔ دونوں جگہ دس دس شعر ہیں۔ (کلیات (۱) ص ۳۳۶-۳۳۷، (۲) ص ۴۲۴)

گلِ رعنا میں ہے ؎

بہ صحنِ میکدہ ہا مست می تواں گردید | بہ کنجِ صومعہ ہا در نماز باید بود

اب کلیات میں یہ شعر یوں ملتا ہے ؎

بہ صحنِ میکدہ سرمست می تواں گردید | بہ کنجِ صومعہ وقفِ نماز باید بود

یہ اصلاح یقیناً بہتر ہے، اس سے پہلی ثقالت دور ہوگئی۔

۹- مطلع ؎ از وہم قطرگیست کہ در خود گمیم ما | اما چو وارسیم، ہماں قلزمیم ما

گلِ رعنا میں اس کے آٹھ شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۲۵۷-۲۵۸، (۲) ص ۳۶۵) میں صرف ایک شعر زیادہ ہے، متن میں کوئی فرق نہیں۔ شعر یہ ہے ؎

از حد گزشت شملۂ دستار و ریشِ شیخ | حیرانِ ایں درازیِ یال و دُمیم ما

بالکل بے مزہ شعر ہے۔

۱۰- مطلع ؎ آناں کہ وصلِ یار ہمی آرزو کنند | باید کہ خویش را بگذارند و او کنند

کلیات (۱) ص ۳۳۹، (۲) ۴۲۶) میں اس غزل کے نو شعر ہیں اور گلِ رعنا میں بھی یہ مکمل موجود ہے۔ صرف ایک شعر میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

گلِ رعنا ؎ آیندہ خونِ خلق بہ گردن گرفتہ اند | آناں کہ گفتہ اند: نکویاں نکو کنند

کلیات ؎ خونِ ہزار سادہ، بہ گردن گرفتہ اند | آناں کہ گفتہ اند: نکویاں نکو کنند

آیندہ واقعی بیکار اور محض برائے بیت لفظ تھا۔ یہ نقص دور ہوگیا، اگرچہ شعر بجائے خود کوئی بہت بلند نہیں۔

۱۱- مطلع ؎ بہ گیتی شد عیاں از شیوۂ عجز اضطرارِ ما | زپشتِ دستِ ما باشد تماشِ روئے کار ما

یہ غزل بھی مکمل ہے۔ اس میں بارہ شعر ہیں اور دونوں جگہ اتنے ہی ملتے ہیں (کلیات (۱) ص ۲۵۸-۲۵۹- (۲) ص ۳۶۵-۳۶۶) صرف ایک شعر کے املا میں خفیف سا فرق ہے اور یہ بھی کتابت کی غلطی ہے۔

۱۲- مطلع ؎ گاہے بہ چشمِ دشمن و گاہے در آئینہ | پرکار عیب جوئیِ خویشم ہر آئینہ

یہ غزل بھی مکمل ہے (کلیات (۱) ص ۴۶۲-۴۶۳، (۲) ص ۵۲۰) سوائے مقطع کے پوری غزل دونوں جگہ یکساں ہے۔

---

[1] کلیاتِ نثرِ غالب، ص ۶۴۔

گلِ رعنا میں مقطع ہے ؎

غالب! خطر ز آب بود سگ گزیدہ را مردم گزیدہ ز آئینہ ترسد ہر آئینہ

اسے مسترد کر کے کلیات میں بالکل نیا مطلع لکھا ہے ؎

آہن چہ دادِ غمزۂ سحر آفریں دہد غالب! بجز دلش نبود در خورِ آئینہ

۱۳- مطلع ؎ جیب مرا بدوز کہ بودش نماندہ است تارش ز ہم گسستہ و پودش نماندہ است

یہاں نو شعر ہیں اور ان میں اور کلیات (۱) ص ۲۹۱، (۲) ص ۳۸۹-۳۹۰) کے متن میں کوئی اختلاف نہیں البتہ کلیات میں یہ ایک شعر زاید ہے :-

دل در غمِ تو مایہ بہ رہزن سپردہ ایست کار از زیاں گزشتہ و سودش نماندہ است

۱۴- مطلع ؎ نگاہش آر بہ سرنامۂ وفا ریزد سوادِ صفحہ ز کاغذ چو توتیا ریزد

گلِ رعنا میں نو شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۳۲۶، (۲) ص ۴۱۶) میں چودہ، وہاں مندرجۂ ذیل پانچ شعر زاید ہیں۔ مشترک نو شعروں میں دونوں جگہ متن یکساں ہے۔

ز نالہ ریخت جگر پارہائے داغ آلود چو برگِ لالہ کہ در گلشن از ہوا ریزد
بتسمیست بہ بالینِ کشتگانِ خودت کہ گل بہ جیبِ تمنائے خوں بہا ریزد
بچارہ دردِ تو اکسیرِ بے نیازی ہاست کہ دل گدازد و در قالبِ دوا ریزد
بہ روئے عقدۂ کارم بہ شکلِ برگِ خزاں ز لرزہ ناخنِ دست گرہ کشا ریزد
غبارِ شوق بہ خونابۂ امید سرشت دمے کہ خواست قضا طرحِ ایں بنا ریزد

۱۵- مطلع ؎ بخود رسیدنش از ناز بسکہ دشوار است چو ما بدامِ تمنائے خود گرفتار است

یہ غزل دونوں جگہ — گلِ رعنا اور کلیات (۱) ص ۲۸۵-۲۸۶، (۲) ص ۳۸۵-۳۸۶) میں ایک سی ہے دونوں جگہ اس میں گیارہ گیارہ شعر ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۶- مطلع ؎ امشب آتشیں روئے گرمِ زندہ خوانی ہاست کز لبش نوا ہر دم در شرر فشانی ہاست

گلِ رعنا میں یہ غزل مکمل ہے۔ کلیات (۱) ص ۲۹۰-۲۹۱، ص ۳۸۹) میں بھی اس میں بارہ شعر ہیں اور یہاں بھی۔ صرف دو شعروں میں کچھ اختلاف ہے۔

گلِ رعنا ؎ دایم از سرِ خاکم، رخ نہفتہ بگزشتن، اے تو و خدائے تو! ایں چہ بدگمانی ہاست

کلیات میں دوسرے مصرع کی شکل یہ ہے ؎

ہاں دہاں، خدا دشمن! ایں چہ بدگمانی ہاست

گلِ رعنا ؎ باعدو عتابستے، وز منش حجابستے وہ، چہ دل ربائی ہاست ہی چہ جاں ستانی ہاست

کلیات میں مصرعِ ثانی میں جاں ستانی کی جگہ سخت جانی بنا دیا ہے۔

۱۷- مطلع ؎ ز گرمیِ نکہت خونِ دل بجوشش آمد ز شادیِ ستمت سینہ در خروش آمد

یہ غزل بھی مکمل ہے، دونوں جگہ دس ہی شعر ہیں (کلیات (۱) ص ۳۳۵-۳۳۶، (۲) ۴۲۳) متن میں اسکے سوائے کوئی فرق نہیں کہ گلِ رعنا میں ایک شعر میں دوکاں لکھا ہے اور کلیات میں یہی لفظ دکاں ملتا ہے۔

۱۸- مطلع ؎ طاق شد طاقت ز عشقت بر گراں خواہم شدن مہرباں شو، ورنہ بر خود مہرباں خواہم شدن

یہ بھی مکمل غزل ہے - دونوں جگہ دس دس شعر ہیں (کلیات (۱) ص ۴۴۵، (۲) ص ۵۰۷) - دو تین شعروں کے متن میں البتہ خفیف سا اختلاف ضرور ہے -

گلِ رعنا ؎ فکرِ معانی ہائے نازک بسکہ می کاہد مرا / شاہدِ اندیشہ را موئے میاں خواہم شدن

کلیات میں پہلا مصرع یوں ملتا ہے ؎

بسکہ فکرِ معنیِ نازک ہمی کاہد مرا

یہ بہتر ہے، اب شعر رواں ہوگیا - پہلے مصرع میں ثقالت اور تعقید تھی -

گلِ رعنا ؎ خار و خس ہرگہ در آتش سوخت، آتش می شود / مردم از شوقِ لبت چنداں کہ جاں خواہم شدن

کلیات میں دوسرے مصرع میں شوق کی جگہ ذوق ہے -

گلِ رعنا میں اس غزل کا مقطع ہے ؎

لذتِ دردم چو خوں غالب! در اعضا می دود / رنج اگر انیست، راحت را ضماں خواہم شدن

اس وقت کلیات میں مصرعِ اولیٰ میں دردم کی جگہ زخمم ہے - میرے خیال میں دردم بہتر تھا - درد کی لذت میں تو ایک بات بھی تھی، یہ زخم کی لذت کیا ہوئی؟

۱۹- مطلع ؎ خوش بود، فارغ ز بندِ کفر و ایماں زیستن / حیف کافر مُردن و آوخ مسلماں زیستن

گلِ رعنا اور کلیات (۱) ص ۴۴۸ - ۴۴۹، (۲) ص ۵۰۹) دونوں جگہ شعروں کی تعداد گیارہ ہی ہے لیکن ان میں لفظی اختلاف ہے -

گلِ رعنا ؎ تا چہ راز اندر تہِ ایں پردہ پنہاں کردہ اند / مرگ مکتوبی بود، کا و راز عنواں زیستن

کلیات میں مصرعِ ثانی ہے ؎

مرگ مکتوبی بود، کو راست عنواں زیستن

گلِ رعنا میں مصرع بے معنی ہے، سہوِ کاتب ہوگا -

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

نیست گر بزمِ نشاطے، ہاں بیاباں گردئی / فاش گویم با تو، نا ہنگامہ نتواں زیستن

غالباً مصرعِ ثانی میں "نا ہنگامہ" سہوِ کتابت ہے - اس کی جگہ "بے ہنگامہ" ہوگا -

اُردو میں اسی مضمون کا ایک شعر ہے ؎

ایک ہنگامے پہ موقوف ہے گھر کی رونق / نوحۂ غم ہی سہی، نغمۂ شادی نہ سہی

لیکن کلیات میں یہ شعر سرے سے حذف ہی کردیا اور اس کی جگہ مندرجۂ ذیل شعر شاملِ غزل کیا گیا ہے ؎

دیدہ گر روشن سوادِ ظلمت و نور است، چیست / فارغ از اہرمن و غافل زیزداں زیستن

مقطع ہے ؎ غالب! از ہندوستاں بگریز، فرصت مفت تست / در نجف مردن خوش است و در صفاہاں زیستن

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل بھی اسی سفرِ کلکتہ کی یادگار ہے -

---

۲۰- مطلع ؎ تا کیم دُودِ شکایت ز بیاں برخیزد / بزن آتش کہ شنیدن ز میاں برخیزد

یہ مکمل غزل ہے، گلِ رعنا میں گیارہ شعر ہیں اور کلیات میں بھی گیارہ (۱) ص ۲۳۱ - ۲۳۲، (۲) ص ۲۷۰)

یہ غزل یقیناً کلکتہ میں لکھی گئی تھی ——— اس کے ایک شعر پر بھی وہاں مشاعرے میں اعتراض ہوا تھا۔
شعر ہے ؎

جزوے از عالم و از ہمہ عالم بیشم ، ہمچو موئے کہ بتاں را زمیاں برخیزد

پہلے مصرع پر یہ اعتراض ہوا تھا کہ بجسبِ اجتہادِ قتیل "ہمہ عالم" کی ترکیب غلط ہے کہ عالم مفرد ہے اور ہمہ جمع۔
گلِ رعنا میں شعر ہے ؎

زینہار از تعبِ دوزخِ جاوید منال　　خوش بہاریست کزو بیمِ خزاں برخیزد

کلیاتِ میں مناّل کی جگہ مترس بنا دیا ہے - یہ بہتر ہے۔
گلِ رعنا ؎ کشتۂ دعویِٔ پیدائیِ خویش اند ہمہ　　وائے گر پردہ ازیں رازِ نہاں برخیزد۔
کلیاتِ میں "خویش اند" کی جگہ "خویشیم" ہے۔ یہ بھی ترقی ہے۔
گلِ رعنا ؎ ہمدم! از شور و فغانم چہ ستوہ آمدۂ　　باش، تا بختِ من از خوابِ گراں برخیزد
بے شک گلِ رعنا والے شعر میں کوئی خاص بات نہیں تھی، دونوں مصرعے ہی دولخت ہیں۔ لیکن یہ نیا شعر بھی کسی طرح اس سے بہتر نہیں۔
اس غزل کا یہ مقطع بہت مشہور ہے ؎

گر دہم شرحِ ستم ہائے عزیزاں، غالبؔ !
رسمِ امید ہما نا ز جہاں برخیزد

اس میں اپنے پنشن کے حالات کی طرف اشارہ کیا ہے، اور یہ بھی اس پر دال ہے کہ یہ غزل کلکتہ میں لکھی گئی تھی۔
۲۱ - مطلع ؎ بہ شغلِ انتظارِ مہ وشاں در خلوتِ شب ہا　　سرِ تارِ نظر شد رشتۂ تسبیحِ کوکب ہا
یہ پوری غزل نو شعر کی ہے، جس طرح کلیاتِ میں ملتی ہے (۱) ص ۲۵۱ - ۲۵۲، (۲) ص ۳۶۰ - ۳۶۱) گلِ رعنا میں صرف چھ شعر ہیں۔ یہ تین شعر کلیاتِ میں زاید ہیں:-

خوشا بے رنگیِ دل، دست گاہِ شوق را نازم　　نمی بالد بخویش ایں قطرہ از طوفانِ مشرب ہا
خوشا رندی و جوشِ زندہ رودِ مشربِ عذلبش　　بہ لبِ خشکی چہ میری در سرابستانِ مذہب ہا
تو خوئے پنداری و دانی کہ جاں بردم، نمی دانی　　کہ آتش در نہادم آب شد از گرمیِ تب ہا

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

بہ خلوت خانۂ کامِ نہنگ آما زدم خود را　　ستوہ آید دل از ہنگامۂ غوغائے مطلب ہا

کلیاتِ میں مصرعِ اولیٰ میں "آما" کی جگہ "لا" ملتا ہے۔ گلِ رعنا میں غالباً سہوِ کتابت ہے۔
دوسرا شعر تھا ؎

ندارد حسن از مشاطگی ہائے خودش غفلت　　بود تہ بندیِ خط، سبزۂ خط در تہِ لب ہا

اب پہلے مصرع کی شکل یوں ہے ع ندارد حسن در ہر حال از مشاطگی غفلت
اس سے ثقالت تو دور ہو گئی لیکن "در ہر حال" اب بھی کھٹکتا ہے۔
میرزا نے یہ شعر دراصل پہلے اردو میں یوں لکھا تھا ؎

کرے ہے حسنِ خوباں پردہ میں مشاطگی اپنی　　کہ ہے تہ بندیِ خط سبزۂ خط در تہِ لب ہا

اسی طرح اس غزل میں دو شعر اور ہیں، ایک تو مندرجۂ صدر مطلع اور ایک یہ شعر ؎

کند گر فکرِ تعمیرِ خرابی ہائے ما گردوں — نیاید خشت مثلِ استخواں بیروں ز قالب ہا

ان دونوں شعروں کے مقابلہ میں بھی نسخۂ حمیدیہ (ص ۳۱) میں یہ شعر ملتے ہیں ؎

بہ شغلِ انتظارِ مہ وشاں در خلوتِ شب ہا — سرِ تارِ نظر ہے رشتۂ تسبیحِ کوکب ہا

کرے گر فکرِ تعمیرِ خرابی ہائے دل گردوں — نہ نکلے خشت مثلِ استخواں بیرونِ قالب ہا

معلوم ہوتا ہے کہ جب انھوں نے ان تینوں کے اُردو کلام سے خارج کرنے کا فیصلہ کیا، تو چند لفظ بدل کے انھیں اپنے فارسی کلام میں شامل کر لیا۔

۱۲- مطلع ؎ خوش وقتِ اسیری کہ برآمد ہوسِ ما — شد روزنِ تختیں سبدِ گل قفسِ ما

کلیات (۱) ص ۲۶۰-۲۶۱، (۲) ص ۳۶۷) میں اس غزل کے بارہ شعر ہیں۔ گلِ رعنا میں یہ چار کم ہیں:-

آوازۂ شرع از سرِ منصور بلند است — از شب روی ماست، شکوۂ عسسِ ما

حورانِ بہشتی کہ ندارند گلابے — بر خویش فشانند گداز نفسِ ما

ہر جا رمِ سنگیست در آوردہ سرِ خویش — در بندِ برومندی نخلِ ہوسِ ما

باشد کہ بدیں سایہ و سرچشمہ گرانید — یارانِ عزیز اند گروے ز پسِ ما

اختلافِ متن صرف دو جگہ ہے۔ گلِ رعنا میں ہے ؎

وقت است کہ خونِ جگر از نالہ بجوشد — چنداں کہ چکد از مژہ دادرسِ ما

پہلے مصرع میں نالہ کی جگہ درد کر دیا ہے۔ دوسرا شعر تھا ؎

در دہر فرو رفتۂ لذت نتواں بود — بر قند نشست است سماناً مگسِ ما

دوسرا مصرع بدل کے یوں بنا دیا ہے ؏

بر قند، نہ بر شہد، نشیند مگسِ ما

دونوں اصلاحیں ٹھیک ہیں اور دونوں جگہ ان سے مضمون میں ترقی ہوئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہد کی مکھی اور قند کی مکھی کی مثال میرزا کو بہت پسند تھی۔ اسے ایک اُردو خط میں بھی لکھا ہے۔ جب میرزا حاتم علی بیگ مہر اکبر آبادی کی معشوقہ چُنّا جان کا انتقال ہوا ہے، تو میرزا نے انھیں تعزیت کا خط لکھا۔ اس پر جب دوبارہ مہر نے جزع فزع کا اظہار کیا، تو انھیں لکھتے ہیں[1]:-

"میرزا صاحب! ہم کو یہ باتیں پسند نہیں۔ پینسٹھ برس کی عمر ہے، پچاس برس عالمِ رنگ و بو کی سیر کی۔ ابتدائے شباب میں ایک مرشدِ کامل نے یہ نصیحت کی کہ ہم کو زہد و ورع منظور نہیں، ہم مانعِ فسق و فجور نہیں، پیو، کھاؤ، مزے اڑاؤ، مگر یہ یاد رہے کہ مصری کی مکھی بنو، شہد کی مکھی نہ بنو۔ سو میرا اس نصیحت پر عمل رہا ہے۔ کسی کے مرنے کا غم وہ کرے، جو آپ نہ مرے۔"

۲۳- مطلع ؎ از قسمت اگر ساختہ پرداختۂ ما — کفرے نبود مطلب بے ساختۂ ما

گلِ رعنا میں سات شعر ہیں یعنی کلیات سے (۱) ص ۲۵۹-۲۶۰، (۲) ص ۳۶۶-۳۶۷) دو کم۔ یہ حسبِ ذیل ہیں:-

در عشق تو بر ماست دیت اہلِ نظر را — ابروئے تو تیغِ بخیال آختۂ ما

بودیم نظر باز و تو بر دل زدۂ باز — اے دیدہ! نوازش ز تو، نو ختۂ ما

[1] اُردوئے معلّی، ص ۱۹۰

صرف ایک شعر میں ایک لفظ کی تبدیلی ہے - اب کلیات میں ہے ؎

حیرانیٔ ما آئینۂ شہرتِ یار است   شد جادہ بہ کوششِ نفسِ باختۂ ما

گلِ رعنا میں مصرع ثانی میں نفس کی جگہ نگہ تھا - نگہ کی بہ نسبت جادہ سے نفس کی تشبیہ اقرب ہے، اس لئے اصلاح درست ہے۔

۲۴- مطلع ؎ جنوں ازبس بہ صحرائے تحیر راندہ است امشب   نگہ در چشم و آہم در جگر وا ماندہ است امشب

گلِ رعنا میں اس غزل کے صرف پانچ شعر ہیں - کلیات میں (۱) ص ۲۷۶، (۲) ص ۳۷۸) نو ملتے ہیں - گلِ رعنا میں یہ چار شعر نہیں :-

بہ ذوقِ وعدہ سامانِ نشاطے کردہ پندارم   ز فرشِ گل بہ روئے آتشم بنشاندہ است امشب
زہے آسایشِ جاوید ہمچوں صورتِ دیبا   نم زخم تن و بستر بہم چسپاندہ است امشب
بخوابم می رسد، بندِ قبا وا کردہ، از مستی   فراغم شوقِ من بروئے چہ افسوں خواندہ است امشب
بدستِ کیست زلفت، کایں دلِ شوریدہ می نالد،   بہ زنجیرِ مجنوں را کہ می جنباندہ است امشب

صرف دو شعروں میں خفیف سا لفظی فرق ہے - ایک تو اسی مطلع میں جو اوپر درج ہوا - اب کلیات میں مصرع اولیٰ میں ازبس کی جگہ محل ہے - یہ بہتر ہے، ازبس واقعی محض حشو اور برائے بیت تھا۔

دوسرا شعر تھا ؎

خیالِ وحشتم از ضعفِ دل صورت نمی بندد   بیاباں بر نگہ دامانِ ناز افشاندہ است امشب

اب کلیات میں پہلا مصرع یوں ملتا ہے ؎

خیالِ وحشت از ضعفِ رواں صورت نمی بندد

اس سے وحشتم کی ثقالت تو ضرور دور ہو گئی لیکن رواں، دل سے بہتر نہیں، کیونکہ خیال کا تعلق رواں سے زیادہ دل سے ہے

۲۵- مطلع ؎ چہ فتنہ ہا کہ در اندازۂ گمانِ تو نیست   قیامتست دلِ دیر مہربانِ تو نیست

گلِ رعنا میں نو شعر ہیں، کلیات سے چار کم (۱) ص ۲۸۳ - ۲۸۴، (۲) ۳۸۳ - ۳۸۴) کلیات میں یہ چار شعر زاید ہیں :-

زحق مرنج و در ابروز خشم چین مفگن   خوش است رسم وفا، گرچہ در زمانِ تو نیست
عتاب و مہر تماشائیانِ حوصلہ اند   بہ ہیچ عربدہ اندیشہ رازدانِ تو نیست
رواں فدائے تو، نامم کہ بردۂ ناصح !   زہے لطافتِ ذوقے کہ در بیانِ تو نیست
عیارِ آتشِ سوزاں گرفتہ ام صد بار   بہ سینہ تابیِ داغِ غمِ نہانِ تو نیست

اختلاف حسب ذیل ہیں :-

گلِ رعنا میں تھا ؎

دلم بہ عہد وفائے فریفتِ نامہ برت   خوش است وعدۂ تو گرچہ از زبانِ تو نیست

اب نامہ برت کی جگہ نامہ سپار ملتا ہے - اس سے کوئی ترقی نہیں ہوئی، بلکہ میرے خیال میں "نامہ برت" کی تخصیص زیادہ پُر لطف تھی، کیونکہ دوسرے مصرع میں کنایہ ہے کہ "نامہ بر" معشوق ہی نے بھیجا تھا "نامہ برت" سے اسی کی توثیق ہو جاتی۔

۲۶- مطلع ؎ داغم از پردۂ دل رو بقفا می آید   تا بہ بینم کہ ازیں پردہ چہا می آید

گلِ رعنا میں اس غزل کے دس شعر ہیں اور کلیات میں گیارہ (۱) ص ۳۲۹ - ۳۳۰، (۲) ص ۴۱۸ - ۴۱۹) لیکن

دراصل کلیات میں دو شعر ایسے ہیں جو گلِ رعنا میں نہیں اور گلِ رعنا میں ایک شعر ایسا ہے، جو کلیات میں نہیں ملتا۔ کلیات کے زاید دو شعر مندرجۂ ذیل ہیں ؎

جلوہ، اے داغ! کہ ذوقم زنمک می خیزد   مژدہ، اے درد! کہ ننگم زدوا می آید
سودِ غارت زدگی ہائے غمت را نازم   کہ نفس می رود و آہِ رسا می آید

گلِ رعنا کا زاید شعر یہ ہے ؎

بہ چکار آیدت اے شیخ! گر آتش نزنی   بوریائے کہ ازو بوئے ریا می آید

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

دعوے ہم شدگی محضِ رسوائی ہاست   تا پے مور بہ ویرانۂ ما می آید

کلیات طبعِ اول میں مصرعِ ثانی کے "تا" کی جگہ "گر" اور طبعِ ثانی میں "گز" ملتا ہے۔ طبعِ ثانی میں کتابت کی غلطی ہے۔ اس غزل کا مقطع ہے ؎   اتفاقِ سفر افتادہ بہ پیری، غالب!   آنچہ از پائے نیامد زعصا می آید

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل بھی سفرِ کلکتہ کا ثمرہ ہے۔

۲۷- مطلع ؎   بیا و جوششِ تمنائے دیدنم بنگر   چو اشک از سرِ مژگاں چکیدنم بنگر

گلِ رعنا میں یہ غزل مکمل ہے، گیارہ شعر۔ کلیات میں بھی اتنے ہی ہیں (۱) ۳۸۰-۳۸۱، (۲) ص ۴۵۷-۴۵۸)۔

اختلافِ نسخ حسبِ ذیل ہے :-

گلِ رعنا ؎   شنیدہ ام کہ نہ بینی و نا امید نیم   ندیدنت بشنیدم، شنیدنم بنگر

کلیات میں دوسرا مصرع یوں ہے ع

ندیدنِ تو شنیدم، شنیدنم بنگر

گلِ رعنا ؎

ومید دانہ و بالید و آشیاں گہ شد   در انتظار کسے دام چیدنم بنگر

دوسرے مصرع میں "کسے" کی جگہ "ہما" ہے۔

اب مقطع ہے ؎

تواضعی نگنم، بے تواضعی غالب!   بہ سایۂ خمِ تیغش، خمیدنم بنگر

پہلے "تواضعی نگنم" کی جگہ "فروتنی نکنم" تھا۔

گلِ رعنا کا منظوم حصہ یہاں پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد نثر ہے، جو پنج آہنگ میں پہلے سے موجود ہے۔

ہم نے دیکھا کہ بعض غزلوں میں گلِ رعنا کی بہ نسبت کلیات میں زیادہ شعر ملتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ شروع میں بھی اتنے ہی شعر تھے اور گلِ رعنا مرتب کرتے وقت انھوں نے ان میں سے بعض ترک کر دئے۔ بلکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ آغاز میں اتنے ہی شعر ہوں، جتنے گلِ رعنا میں ہیں اور جب انھوں نے دیوان مرتب کیا، تو اس وقت یہ زاید شعر کہکے ان غزلوں میں شامل کر دئے گئے۔ نسخۂ حمیدیہ میں متعدد غزلیں ایسی ہیں، جن کے بعض شعروں سے متعلق ہم یقین سے جانتے ہیں کہ انھوں نے بعد میں کہہ کے غزل میں شامل کئے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ فارسی میں بھی کچھ ایسی ہی صورت پیش آئی ہو۔

(۶)

مختصراً ایک مرتبہ پھر دیکھئے :-

گلِ رعنا میں فارسی کے (۴۵۵) شعر بتفصیلِ ذیل ہیں :-

قصیدہ	(۱) :	۵۴	شعر
قطعات	(۲) :	۴۴	شعر
مثنوی	(۱) :	۱۰۴	شعر
غزلیات	(۲۷) :	۲۵۳	شعر

میزان : ۴۵۵ شعر

غزلیات کی ردیف وار تفصیل حسب ذیل ہے :-

الف	=	۵۲	شعر
ب	=	۵	شعر
ت	=	۴۱	شعر
د	=	۲۸	شعر
ر	=	۱۱	شعر
ز	=	۱۰	شعر
م	=	۱۷	شعر
ن	=	۳۰	شعر
ہ	=	۱۰	شعر
ی	=	۹	شعر

میزان : ۲۵۳ شعر

اور ان میں سے بھی، ہم کم و بیش یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلام کلکتہ کے سفر کے دوران میں یا قیامِ کلکتہ کے زمانہ میں لکھا گیا تھا :-

قصیدہ	=	۵۴	شعر
قطعہ اول	=	۲۲	شعر
مثنوی	=	۱۰۴	شعر
غزلیات (۴، ۵، ۶، ۱۹، ۲۰) :		۵۳	شعر

میزان : ۲۳۳ شعر

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ وہ تمام غزلیں جو گلِ رعنا میں مکمل ملتی ہیں، یہ بھی کلکتہ میں لکھی گئی تھیں۔ چونکہ یہ انھوں نے یہاں لکھی تھیں اور مولوی سراج الدین احمد اور دوسرے احباب انھیں ان سے سُن چکے تھے، اس لئے جب ان سے انتخاب مرتب کرنے کے لئے کہا گیا، تو انھوں نے یہ غزلیات جوں کی توں شامل کرلیں۔ اگر یہ خیال صحیح ہو، تو غزلیات نمبر ۳، ۸، ۱۰ تا ۱۲، ۱۵ تا ۱۹، ۲۷ بھی کلکتہ کا کلام ہیں، اور ان میں ۱۱۶ شعر ہیں۔ گویا مجموعی طور پر ۴۵۵ میں سے ۳۴۹ شعر اس سفر کی یادگار ہیں اور ۱۰۶ شعر ماقبل کے کلام سے لئے گئے تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس سفر یا دوسرے لفظوں میں تیس برس کی عمر سے پہلے میرزا نے فارسی پر کوئی خاص توجہ نہیں دی۔ اب تک وہ بالعموم اُردو ہی میں لکھتے رہے تھے۔ فارسی سے انھیں زیادہ شغف کلکتہ کے ماحول سے پیدا ہوا۔

حدیث نبوی اور مولانا عبدالسلام ندوی

(کبیر احمد - جائسی)

شاید کم لوگوں کو اس کا علم ہو کہ مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم نے اپنے انتقال سے کچھ دنوں پہلے "حدیث نبوی" پر ایک رسالہ مرتب کیا تھا، جس میں حدیث نبوی کے بارے میں اپنے مخصوص افکار و خیالات پیش کئے ہیں، یہ رسالہ مولانا مرحوم کی ذاتی ملکیت ہے، اسی لئے دارالمصنفین کی طرف سے اس کی طباعت کا انتظام نہ ہو سکا، اور شاید اس وجہ سے اُس کو اور بھی نظر انداز کر دیا گیا کہ مولانا مرحوم نے اس میں حدیث نبوی کے متعلق جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے، چونکہ اس رسالہ کے بظاہر طبع ہونے کی امید نہیں ہے، اس لئے بہتر معلوم ہوا کہ مرحوم کے خیالات سے ناظرین کو آگاہ کر دیا جائے۔

اس رسالہ کا آغاز اس کے پہلے باب "معتزلہ اور انکار حدیث" سے ہوتا ہے، مولانا مرحوم نے لکھا ہے کہ معتزلہ کے بارے میں عام طور سے یہ روایت مشہور ہے کہ اسلامی فرقوں میں سب سے پہلے انھی نے حدیث نبوی سے انکار کیا، لیکن مولانا کا خیال ہے، کہ معتزلہ کے مختلف فرقوں نے متفقہ طور سے حدیث کا انکار نہیں کیا تھا، بلکہ ان کے چند خاص خاص فرقے منکر حدیث ہوئے جن کے نام یہ ہیں: خیاطیہ، فراریہ، نظامیہ، ہذیلیہ، اس باب میں مرحوم کی چند باتیں قابل غور و مطالعہ ہیں:-

(۱) "انکار حدیث کے متعلق معتزلہ کے یہ نظریات زیادہ تر ابو منصور بغدادی کی "کتاب الفرق بین الفرق" سے ماخوذ ہیں، اور دو ایک نظریے عبدالکریم شہرستانی نے ملل و نحل میں بھی بیان کئے ہیں، لیکن ہم کو تنقیدی حیثیت سے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود ان دونوں کتابوں کی حیثیت کیا ہے"۔

اس کے بعد امام رازی علیہ الرحمہ کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کرتے ہیں، جس میں امام موصوف نے ان دونوں کتابوں کی صحت کو مشکوک قرار دیا ہے، جس کا خاص سبب یہ ہے کہ ابو منصور بغدادی اپنے مخالفین سے سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذہب پر صحیح بحث نہیں کرتے تھے، شہرستانی نے دوسرے فرقوں کا حال اسی کتاب سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کو بھی قدم قدم پر ٹھوکریں کھانی پڑیں، امام صاحب کی اس تنقید کی روشنی میں مرحوم رقمطراز ہیں:-

(۲) "اب امام رازی جیسے اشعری مذہب کے پیرو حامی کی اس واضح تصریح سے وہ نظریے جو معتزلہ کے انکار حدیث کے متعلق ملل و نحل شہرستانی اور کتاب الفرق بین الفرق میں مذکور ہیں، اسی قدر مشکوک ہو جاتے ہیں۔ جس قدر منکرین حدیث کے نزدیک حدیثیں مشکوک ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ شہرستانی کو ابو منصور بغدادی کے تعصب کا حال معلوم تھا اس لئے انھوں نے اپنی کتاب میں وہ تمام مزخرفات نقل نہیں کئے جو کتاب الفرق بین الفرق میں مذکور ہیں، بلکہ بعض ایسی باتیں کیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظام حدیث کا منکر نہ تھا"۔

اس باب کی آخری سطریں ملاحظہ ہوں:-

"اب منکرین حدیث کی خدا عیوں کو دیکھو، انکار حدیث کے نظریوں کو جو معتزلہ کے چند گنتی کے فرقوں کی طرف منسوب ہیں

> اور امام رازی کی کتاب الحیوان کی تصریح کے مطابق نہایت مشکوک اور غلط ہیں، کس طرح پورے فرقۂ معتزلہ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔
>
> بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے منکرین حدیث انتہا درجہ کے جاہل ہیں، اور افسوس ہے کہ ان کو صرف قرآن نے جاہل بنایا ہے، کیونکہ ان کا ایک وصف فسق بہ کثیر ابھی ہے، اس لئے وہ انکار حدیث کے نظریہ کو تمام معتزلہ کی طرف منسوب کر کے اپنے آپ کو اس فرقہ میں شامل کر لیتے ہیں، کیونکہ وہ اسلام کا ایک اہم جاندار ممتاز فرقہ ہے، اور اس فرقہ میں شامل ہو کر وہ ایک مصنوعی اور فریب وہ عزت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔"

مولانا مرحوم نے معتزلہ کو اسلام کا ایک اہم، جاندار اور ممتاز فرقہ مانا ہے، لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک یہی فرقہ گردن زدنی ہے، ایسا کیوں ہے؟ اس کا بڑا اچھا جواب علامہ شبلی نے یوں دیا ہے کہ حنابلہ کا تو مذہب یہ تھا کہ کسی لفظ کی کوئی تاویل نہ کرنی چاہئے صرف اس کے ظاہری معنی ہی سے مطلب اخذ کرنا چاہئے، ان کے نزدیک تاویلات کرنے والے گمراہ تھے، بعض بعض حالتوں میں تو وہ تاویل کرنے والوں کی تکفیر بھی کرتے تھے، لیکن اشاعرہ کا اس باب میں دوسرا ہی خیال تھا، انھوں نے تاویل کا سر رشتہ اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا مگر ان کی تاویل سے سر مو تجاوز کرنا ان کے نزدیک کفر کے مترادف تھا، اسی وجہ سے اور صرف اسی وجہ سے معتزلہ کو کافر کہتے تھے۔[1]

یہاں پر معتزلہ کے حق و ناحق سے بحث کرنی مقصود نہیں ہے، صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہوگا، کہ مولانا مرحوم کے نزدیک معتزلہ منکر حدیث نہ تھے، ان کے چند فرقوں نے چند خاص حدیثوں کا انکار کیا تھا، ان کے نزدیک چند حدیثوں کے انکار کرنے سے کوئی شخص یا فرقہ منکر حدیث نہیں کہا جا سکتا، اس لحاظ سے معتزلہ کو منکر حدیث کہنا سراسر بہتان طرازی ہے۔

دوسرے باب میں مولانا نے "حدیث کیا ہے؟" پر بحث کی ہے، انھوں نے سب سے پہلے حدیث کی دو تعریفیں نقل کی ہیں:-

(۱) حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو کہتے ہیں اور آپ کے افعال میں آپ کی تقریر بھی داخل ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ آپ نے شریعت کے متبعین کے کسی کام کو دیکھا، یا آپ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس کا انکار نہیں کیا۔

(۲) حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال کو کہتے ہیں، لیکن مولانا مرحوم ان دونوں ہی تعریفوں سے اختلاف کرتے ہیں، اور رقم طراز ہیں:-

> "لیکن یہ دونوں تعریفیں مصنوعی اور اصطلاحی ہیں، اور اس زمانے میں کی گئی ہیں، جب علوم و فنون کی تدوین ہوئی ہے، ورنہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں صرف اقوال رسول پر حدیث کا اطلاق ہوتا تھا۔"

اس کے بعد بہت سی مثالوں سے مولانا نے اپنی بات ثابت کی ہے، حضرت زید بن ثابت کی مثال سے اس بات کو اور واضح کرتے ہیں، حضرت زید بن ثابت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر گفتگو حدیث نہ تھی، صرف آپ ہی کا نہیں، بلکہ پورے قبیلۂ قریش کا یہی خیال تھا، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضور اکرم کی ہر گفتگو لکھ لیا کرتے تھے۔ اس پر قریش نے یہ کہا کہ حضور بھی انسان ہیں، ان پر بھی رضامندی اور غصہ کا عالم طاری ہوتا ہے، اس بات کا تذکرہ حضرت عبد اللہ بن عمر نے حضور سے کیا، حضور نے خدا کی قسم کھا کر ارشاد فرمایا کہ اس منہ سے حق کے سوا کچھ اور نہیں نکلتا، اس پر مولانا نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ یہاں حق سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب مولانا نے خلیل احمد مہاجر مدنی کی زبان سے دیا ہے کہ حضور نے فرمایا "جو کچھ مجھ سے سنو اس کو لکھ لیا کرو، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، میرے منہ اور زبان سے حق کے سوا جس سے مسایل اور احکام شریعہ کا استنباط کیا جائے، اور

---

[1] تلخیص از "الغزالی" ص ۱۷۱

کچھ نہیں نکلتا" مولانا نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحابۂ کرام بھی حضور کے ہر ارشاد سے احکام شرعیہ اور مسائل دین کا استنباط نہیں کرتے تھے۔ اس کے بعد مولانا نے کچھ مثالیں دی ہیں، جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظرافت سے کام لیا ہے، اس میں کوئی شک و شبہ نہیں، کہ حضور کی ہر ظرافت سچ ہوتی تھی، مگر مولانا مرحوم کے خیال میں ہر سچ حدیث نہیں ہوتا فرماتے ہیں:-

"نہ ہر سچ حدیث ہوتا تھا، اور نہ آپ کے اس مذاق سے مسائل اور احکام شریعہ مستنبط ہوئے، اس لئے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں بھی حق سے سچ مراد ہے، حدیث مراد نہیں جس سے مسائل و احکام کا استنباط کیا جاسکے اور جب یہ اصول قرار پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ارشاد گو سچ ہوتا تھا، لیکن حدیث نہیں ہوتا تھا، تو ہم کو آپ کے ارشادات کو مختلف عنوان میں تقسیم کرنا پڑے گا"

اس کے بعد مولانا نے حدیث کو کئی عنوانوں میں تقسیم کیا ہے' (۱) "ایک حصہ تو اس کا محض تفریحی حیثیت رکھتا تھا، جس کو مذہب و اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس باب میں مولانا نے ان قصص کا بھی تذکرہ کیا ہے، جو حضور اکرم کی زبانی منقول ہیں لیکن مولانا کے نزدیک ان قصص کی کوئی دینی اہمیت نہیں ہے، کیونکہ وہ باتیں جو ان حدیثوں میں مذکور ہیں' آپ کی باتیں نہیں ہیں، بلکہ عرب کے مشہور قصوں کی صدائے بازگشت ہیں (مثلاً حدیث ام زرع و حدیث خرافہ) اسی باب میں مولانا نے اس حدیث پر خاص طور سے تنقید کی ہے، جو فتنۂ دجال اور ظہور مہدی سے متعلق ہے، مولانا فرماتے ہیں:-

"یہ شیعوں کا بنایا ہوا ایک افسانہ ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ اہل بیت' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ وفات بلکہ مرض الموت ہی میں اپنے آپ کو خلافت کا مستحق سمجھتے تھے، لیکن ابتدا میں بھی ان کو ناکامی ہوئی اور آخر میں امام حسین کی شہادت نے تو ان کی تمام امیدوں کا خاتمہ ہی کر دیا، اب اس شکست خوردہ ذہنیت نے طفل تسلی کے طور پر بہت سی حدیثیں بنائیں اور اگر اس وقت خلافت یا حکومت نہیں ملی، تو کچھ پروا نہیں، قیامت کے قریب تو ہمارا ہی فرمانروا جس کا نام مہدی ہوگا، تمام دنیا پر حکومت کرے گا"

اس کے بعد مولانا نے اس روایت سے بحث کی ہے، جو نزول عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق ہے، پوری روایت نقل کرنے کے بعد مرحوم نے جو رائے دی ہے وہ نہایت اہم اور قابلِ غور ہے' بجائے اس کے کہ مولانا کی رائے پر تبصرہ کیا جائے، ان کا اقتباس پیش کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

"اگر کوئی شخص اس قسم کی حدیثوں کا انکار کر دے، تو ہم اس کو قابلِ ملامت نہیں سمجھتے، شیعوں نے خوب سوچ سمجھ کر یہ افسانے بنائے ہیں، پہلے تو دجال کے خروج کا تماشا دکھایا ہے، جو دنیا میں سخت گمراہی پھیلا دے گا، پھر حضرت عیسیٰ جو مسلمانوں کے اعتقاد میں آسمان پر زندہ اٹھائے گئے ہیں اُتریں گے اور دجال کو قتل کر دیں گے، اور صلح و آشتی کا دور آجائے گا، پھر سخت گمراہی پھیلے گی اس کے بعد قیامت آجائے گی، سنی بھی اس کو مانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ ہیں اور وہ آسمان سے اُتر سکتے ہیں اہل بیت سے سنیوں کو بھی محبت ہے، وہ ان کی فضیلت کو تسلیم کرتے ہیں اس لئے ظہور مہدی کے افسانے کو آسانی کے ساتھ قبول کر سکتے ہیں، اور آسانی کے ساتھ انھوں نے اس کو قبول کر کے حدیث کی کتابوں میں داخل کر دیا، کتاب الملاحم کی اور روایتیں بھی اسی قسم کی بے سر و پا ہیں، اور انہی روایتوں نے منکرین حدیث کو حوصلہ دلایا ہے کہ وہ سرے سے تمام حدیثوں کا انکار کر دیں، اس لئے اگر ہم کو صحیح حدیثوں کا تحفظ مقصود ہے، تو ہم اس قسم کی روایتوں کو ایک تفریحی چیز سمجھیں، کیونکہ ان سے عقاید و اعمال کو کوئی تعلق نہیں"

اس کے بعد مولانا نے ان حدیثوں سے بحث کی ہے، جو طب سے متعلق ہیں، مولانا کے نزدیک ان حدیثوں کا بھی منصب نبوت سے

کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے خیال میں ان حدیثوں میں جو طب مذکور ہے، اس کا تعلق وحی سے نہیں ہے، بلکہ عرب کی ایک عادی چیز تھی، مولانا کے نزدیک حضور کی بعثت کا مقصد یہ تھا کہ وہ شریعت کی تعلیم دیں، نہ کہ طب اور دوسری عادی چیزوں کا درس دیں۔

مولانا کے نزدیک دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن کو انھوں نے تبلیغی روایتوں سے تعبیر کیا ہے اور ان ہی حدیثوں پر مولانا کے نزدیک ہمارے عقاید، اعمال اور اخلاق کا دار و مدار ہے، اس سلسلہ میں مولانا نے یہ مثالیں پیش کی ہیں، معاد اور عجائب الملکوت، عبادات، تشریعی احکام اور تمدنی باتیں، حکم مرسلہ اور مصالح مطلقہ، فضائل اعمال اور مناقب العمال، اسکے بعد مولانا نے بہت سی حدیثوں کے ترجمے پیش کئے ہیں، اسی سلسلہ میں ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"ہمارے نزدیک اگر راویوں سے قطع نظر کرکے اس پر غور کیا جائے کہ یہ حدیث پیغمبر کی زبان سے نکلی ہے یا نہیں تو اس کا طرز بیان اور زورِ عبارت خود شہادت دے گا کہ یہ پیغمبر کی زبان کے الفاظ ہیں، افسوس کہ منکرین حدیث کا ایک بہت بڑا گروہ عربی زبان سے ناواقف ہے، اور شاذ و نادر اگر کوئی واقف بھی ہو تو وہ صحیح ذوقِ ادب نہیں رکھتا، اس لئے وہ احادیث کے الفاظ کے زور و اثر کو نظر انداز کرکے منکر حدیث ہو جاتا ہے، ہمارے نزدیک حدیث کی تعلیم میں اُس کے ادبی محاسن کی طرف بھی طلبہ کو متوجہ کیا جائے، لیکن ہمارے سب سے بڑے دارالعلوم میں حدیث کو فقہ بنا کر پڑھایا جاتا ہے، اس لئے وہ ایک خشک اور بے اثر چیز بن کر رہ جاتی ہے۔"

اس کے بعد مولانا نے منصب انسانیت یا منصبِ قومیت کا عنوان قائم کیا ہے، اس عنوان میں ان احادیث سے بحث کی گئی ہے، جن کا تعلق معاشرت سے ہے، یہ احادیث بھی دو قسم کی ہیں، ایک قسم کی احادیث کا تعلق روحانیات سے ہے، یہ تعلق کہیں براہ راست ہے، کہیں بالواسطہ، دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں، جو صرف سیاسی حیثیت رکھتی ہیں اور جن کا روحانیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے بعد مولانا نے اس تمدنی تعلیم کے اجزا لکھے ہیں، یہ باب مختصر ضرور ہے، مگر مولانا کی کاوش و فکر کا آئینہ دار ہے، اس باب میں داڑھی کے متعلق بھی مولانا نے بحث کی ہے، مولانا کے نزدیک داڑھی رکھنے سے نہ تو کوئی ثواب ہوتا ہے اور نہ ترشوانے سے کوئی عذاب، البتہ اس کی پابندی سے قومی خصوصیتیں نمایاں ہوں گی، اس باب کے آخر میں مولانا رقم طراز ہیں:-

"البتہ اس موقع پر ہم یہ ضرور کہنا چاہتے ہیں کہ اسلام نے تہذیب و شائستگی کے جن آداب کی تعلیم دی ہے، اگر ان کو عذاب و ثواب کا ذریعہ قرار دیا جائے، تو وہ قابل اصلاح منافرت جو قدیم و جدید تعلیم یافتہ گروہ میں موجود ہے بہت کچھ دور ہو جائے گی، بالخصوص یورپ میں اشاعتِ اسلام میں بڑی سہولت پیدا ہو جائے گی، ابھی ہم اسکے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں قایم کرسکتے، یہ کام علماء کا ہے، کہ وہ ان تمام حدیثوں کو جو تہذیب و شائستگی سے تعلق رکھتی ہیں، جمع کرکے یہ فتویٰ دیں کہ ان آداب کی پابندی ثواب کا اور عدمِ پابندی عذاب کا ذریعہ ہوسکتی ہیں، لیکن بہرحال جو صورت بھی ہو اگر ان حدیثوں کا انکار کر دیا جائے تو اسلامی تہذیب و تمدن کی بنیاد متزلزل ہو جائے گی اور ہم دوسری قوموں کے تمدنی غلام ہو جائیں گے۔"

اس کے بعد مولانا نے ایک چھوٹا سا باب "حدیث اور تشریح القرآن" کے عنوان سے سپرد قلم فرمایا ہے، اس باب میں مولانا نے دکھلایا ہے، کہ سرور کائنات نے کبھی کبھی احادیث سے تشریح قرآن کا بھی کام لیا ہے، مولانا نے اس قسم کی حدیثوں کو نقل کرکے فرمایا ہے، کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضور کی ہر حدیث (ارشاد) قرآنِ پاک کی تشریح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا مانا جائے گا تو اس سے اہلِ قرآن کے مسلک کی تائید ہوگی اور وہ بآسانی حدیث کی حجت کا انکار کرسکیں گے، وہ کہہ دیں گے کہ اصل چیز کلام پاک کا متن ہے حدیث اس کی تشریح ہے، خود حدیث کا کوئی مستقل مقام نہیں ہے، مگر مولانا کے نزدیک حدیث ایک مستقل چیز ہے، ان کا خیال ہے کہ جس طرح خداوند تعالیٰ حلت و حرمت کے احکام صادر فرما سکتا ہے، اسی طرح نبی بھی اس کا حکم دے سکتا ہے، مولانا نے اپنے

نقطۂ نظر کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرمائی ہے، جس میں حضور نے یہ فرمایا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس میری حدیث پہونچے، اور وہ چھپر کھٹ پر ٹیک لگائے کہتا ہو، ہمارے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب ہے، اس لئے ہم جس چیز کو اس میں حلال پائیں گے ——— اس کو حلال سمجھیں گے اور جس چیز کو اس میں حرام پائیں گے، اس کو حرام سمجھیں گے، لیکن جس چیز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حرام کر دیں گے، وہ اسی طرح حرام ہوگی، جیسے کہ خدا نے اس کو حرام کیا ہے۔ اس حدیث کو نقل کر کے مولانا فرماتے ہیں :-

"یہ حدیث ایک پیش گوئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیش پسند لوگ جب حدیث کے احکام حلت و حرمت میں اپنے لئے تنگی محسوس کریں گے تو وہ صرف قرآن مجید کے احکام پر عمل کرنا چاہیں گے، جیسا کہ اس زمانہ میں ہو رہا ہے۔"

اس کے بعد مولانا نے ایک مختصر سی بحث "وحی خفی" کے متعلق کی ہے، مولانا نے لکھا ہے کہ جو لوگ حدیث کو مستند سمجھتے ہیں، ان کی طرف سے حدیث کے مستند ہونے کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ وہ پیغمبر کی طبع زاد چیز نہیں ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ بھی ایک قسم کی وحی ہے، جس کو اصطلاحاً وحی خفی یا غیر متلو کہتے ہیں، یہ حضرات اپنے دعوے میں کلام پاک کی ایک آیت بھی پیش کرتے ہیں، جس کا ترجمہ یہ ہے :-

"پیغمبر گمراہ کن جذبات سے نہیں بولتا بلکہ وہ ایک وحی ہے جو اس کی طرف سے کی جاتی ہے۔"

اس آیت سے یہ ثابت کیا جاتا ہے، کہ پیغمبر کی ہر بات وحی ہے، کلام پاک تو "وحی جلی" ہے، اب پیغمبر کی ہر بات کو کسی نہ کسی وحی کی صورت میں ماننا پڑے گا، اور اسی کو وحی خفی کے نام سے منسوب کرتے ہیں، اس کے بعد مولانا نے مسند دارمی کی ایک حدیث بھی نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے :-

"حضرت جبریل حدیث کو لے کر اسی طرح نازل ہوتے تھے جس طرح وہ قرآن کو لے کر نازل ہوتے تھے۔"

مولانا ان خیالات پر تنقید کرتے ہوئے رقم طراز ہیں :-

"لیکن ہمارے نزدیک یہ دونوں دلیلیں غلط ہیں، آیت کا تعلق صرف قرآن مجید سے ہے، حدیث یا رسول اللہ کی ہر بات سے نہیں ہے، حدیث بالکل موضوع معلوم ہوتی ہے اور اس سے حدیث کی مستقل حیثیت بالکل فنا ہو جاتی ہے، ہمارا پیغمبر اوپر نیچے، آگے پیچھے، دائیں بائیں، ہر طرف اپنی پیغمبرانہ بصیرت سے دیکھتا رہتا تھا اور رات دن ہر چیز کے متعلق ہدایات دیتا رہتا تھا۔ اس کو ہر جگہ وحی کی ضرورت نہیں ہوتی تھی، بلکہ اس کے لئے اس کا پیغمبرانہ ضمیر کافی تھا۔"

اس کے بعد "اخبار احاد" کے نام سے ایک باب سامنے آتا ہے، جس میں مولانا نے یہ بتلایا ہے کہ حدیث کی صحت کا معیار خود حدیث کے الفاظ و معانی ہیں، ان کے نزدیک رکیک المعانی احادیث موضوع ہیں، وہ احادیث بھی موضوع ہیں، جو اطباء کے کلام سے مشابہت رکھتی ہیں، اور بھی جن کا طرز کلام، انبیاء کے طرز کلام سے مشابہ نہیں ہے، مولانا کے نزدیک موضوع حدیث بنانے والوں میں ہر طرح کے لوگ شامل تھے، ان میں بڑے بڑے انشاپرداز بھی تھے، اور خوش بیان و شیریں زبان واعظ بھی قصہ گو حضرات بھی تھے، اور افسانہ طراز ادیب بھی، اس کے بعد مولانا ایک روایت نقل کرتے ہیں، ایک بار کسی محدث سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی حدیث کے تمام راوی ثقہ ہوں، وہ رکاکت سے پاک ہو، بایں ہمہ وہ موضوع ہو، تو اس کی شناخت کیسے ہوگی، محدث نے جواب دیا کہ صاحب ذوق محدث کا ذوق سلیم ہی اس کا راہنما ہو سکتا ہے، اسی معیار کی بنا پر مولانا کا خیال ہے کہ مہدی آخر الزماں کی حدیث، نزول عیسیٰ کی حدیث، جساسہ اور ابن صیاد کی حدیث، مشتبہ اور قابل تنقید ہیں، کیونکہ ان کا طرز اور ان کے معانی صراحۃً بتلاتے ہیں کہ یہ پیغمبر کا کلام نہیں ہو سکتا، اسی وجہ سے مولانا راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کو

بحث نہیں کرتے لیکن اگر حدیث کے الفاظ و معانی خود اس بات کی تصدیق کرتے ہوں کہ وہ حضور کی زبان مبارک سے نکلے ہیں اور پھر اسی کے ساتھ ساتھ اس کی روایت ثقہ راویوں نے کی ہے تو مولانا کے نزدیک حدیث کی صحت کا معیار بہت بلند ہو جائے گا۔

اس کے بعد مولانا نے کلام پاک کی ایک آیت نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے :-

"جب تمہارے پاس کوئی فاسق، کوئی خبر لائے، تو اس کی تحقیقات کر لیا کرو" بقول مولانا :-

"اس سے بطور مفہوم مخالف کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی صالح اور راست گو شخص کوئی خبر لائے تو اس کو بغیر تحقیقات کے قبول کر لینا چاہئے"

اس کے بعد مولانا نے امام بخاری کی ایک سرخی نقل کی ہے، یہ سرخی ان حدیثوں سے متعلق ہے جو ایک سچے آدمی کی شہادت پر اذان، نماز، روزہ، فرائض و احکام قبول کرنے کی اجازت دیتی ہیں، مولانا کے نزدیک یہ تمام چیزیں اسلام کا ستون ہیں اور ان تمام باتوں میں ایک راست باز شخص کی شہادت قرآنی مفہوم مخالف کی بنا پر قابل قبول ہے، اس کے بعد اس سے کمتر درجہ کی چیزوں کا ذکر ہی کیا رہ جاتا ہے، مولانا کے نزدیک اس موقع پر یقین اور عدم یقین کا سوال نہیں ہے، بلکہ قبول اور عدم قبول کا سوال ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ یہ احادیث یقینی نہ ہوں، مگر پھر بھی ان کو قبول کیا جا سکتا ہے، اس کے بعد مولانا نے خبر واحد کے قابل قبول ہونے پر مبسوط بحث کی ہے، جس کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، صرف اس باب کے آخر کے جملے سن لینے کے قابل ہیں :-

"اخبار احاد نے تواتر معنوی کی شکل اختیار کر لی ہے، اور مسلمانوں کی عملی زندگی کے لئے جس قدر حدیثوں کی ضرورت ہے اس کا وافر ذخیرہ حدیث کی کتابوں میں موجود ہے"

اس کے بعد "کیا حدیث دینی حجت ہے" کے عنوان سے ایک باب سامنے آتا ہے، جو اس رسالہ کا سب سے اہم باب ہے اس موضوع پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے، مولانا مرحوم نے بھی اپنے مخصوص انداز فکر سے اس مسئلہ کو حل فرمایا ہے، ان کے نزدیک حدیث کے حجت شرعی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مقدمات و معاملات میں ثبوت و حجت کے طور پر ان کو پیش کیا جائے، مرحوم کے خیالات کی بنیاد مندرجہ ذیل باتوں پر رکھی گئی ہے :-

حضور کے ارشادات کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو روز مرہ کی گفتگو کے طور پر ہے، جس کو پاکیزگی اور صداقت کے باوجود حدیث کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، دوسری وہ جس کی دینی حیثیت ہے، ان ارشادات کو صحابہ کرام حدیث سمجھتے تھے، اور ان پر عمل کرنا جزو ایمان گردانتے تھے۔

اس کے بعد امام شافعی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ حضور کی سنت تین قسم کی ہے :- (۱) جس میں کلام پاک کی نص موجود ہو (۲) جس میں کلام پاک کی مجمل باتوں کو حکم خداوندی سے بہ تفصیل واضح کر دیا گیا ہو۔ (۳) جس میں کلام پاک کی کوئی نص موجود نہ ہو۔

اس تیسری قسم کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اور بہت سی مثالیں پیش کی گئی ہیں، اور امام شافعی کے اشارات سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ صحیح حدیث کلام پاک کی مخالف نہیں ہوتی، بلکہ خود کلام پاک سے اس کی تائید ہوتی ہے، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ بلفظہا کسی حدیث کے متعلق کلام پاک میں نص صریح نہ موجود ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور قرآن مجید کے جو معنی سمجھتے ہیں وہ دوسرے لوگ نہیں سمجھ سکتے۔

اس کے بعد مولانا نے لکھا ہے کہ خلفائے راشدین نے حدیثوں پر بطور حجت دینی عمل فرمایا ہے، مثلاً حضرت ابو بکر صدیق کا دادی کو چھٹا حصہ دلوانا، حضرت عمر فاروق کا بیوی کو حق وراثت دلوانا وغیرہ وغیرہ، ان روایات کو سامنے رکھ کر مولانا نے تحریر فرمایا ہے :-

"صحابہ و تابعین اور جمہور امت کے نزدیک مقدمات و معاملات میں احادیث صحیحہ کو بطور ثبوت و حجت کے پیش کیا جاتا تھا اور انہی کے مطابق ان مقدمات و معاملات کا فیصلہ کیا جاتا تھا اور حدیث کے حجت شرعی ہونے کے یہی معنی ہیں۔"

آخری باب "ایک کارآمد مجموعہ حدیث کی ضرورت" کے عنوان سے لکھا گیا ہے، جسے مکمل طور سے ناظرین کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے، تاکہ مولانا کی کدوکاوش کا ماحصل واضح طور سے سامنے آجائے، یہ باب مختصر تو ضرور ہے مگر مولانا کی کاوشوں کا آئینہ دار ہے۔

"تاریخوں اور تذکروں سے ثابت ہوتا ہے کہ محدثین بالخصوص صحاح ستہ کے مدونین و مولفین نے کئی لاکھ حدیثوں سے انتخاب کرکے چند ہزار حدیثوں کو اپنی اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے اور علماء نے ان تمام حدیثوں کو اصول روایت اور اصول درایت کے مطابق جانچ کر قبول کر لیا ہے، ممکن ہے کہ ان کتابوں میں اب بھی موضوع یا ضعیف یا ایسی حدیثیں موجود ہوں جن پر حدیث کی تعریف صادق نہ آتی ہو، لیکن عام طور پر صحاح ستہ کی زیادہ تر حدیثیں صحیح، مفید اور کارآمد ہیں۔

لیکن ہمارے محدثین نے لاکھوں حدیثوں کے انبار سے انتخاب کرکے جو حدیثیں جمع کی ہیں، ان لاکھوں کی کیا حالت تھی، اس کے متعلق نہ کوئی چھان بین کی گئی اور نہ ان کو باقی رکھا گیا، اس لئے ہم ان کی نسبت کوئی رائے ظاہر نہیں کر سکتے، البتہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ان میں کچھ حدیثیں موضوع ہوں گی، کچھ حدیثیں ضعیف ہوں گی، کچھ حدیثیں غیر مفید ہوں گی اور کچھ حدیثیں ایسی بھی ہوں گی جن کی روایت راویوں نے حدیث سمجھ کر کی ہوں گی، لیکن ان پر حدیث کی تعریف صادق نہ آتی ہوگی، بہر حال جو حدیثیں منتخب ہوکر صحاح ستہ میں جمع کی گئی ہیں وہ ان نقائص سے پاک ہیں اور اس زمانہ کے تمدن، اخلاق، معاشرت اور مذہبی حالت کے مطابق ان حدیثوں سے مختلف نتائج نکالے ہیں، جن میں زیادہ تر مذہبی ہیں، ان مذہبی نتائج کے علاوہ بہت سی حدیثوں سے اخلاقی، معاشرتی، تمدنی اور سیاسی نتائج بھی نکالے گئے ہیں، لیکن جس طرح ہمارے محدثین نے لاکھوں حدیثوں کو پیش نظر رکھ کر چند ہزار حدیثوں کا ایک منتخب مجموعہ طیار کیا، اسی طرح ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم حدیث کی عام کتابوں بالخصوص صحاح ستہ سے ایسی حدیثیں انتخاب کریں جو اس زمانہ میں قابل عمل اور قابل قبول ہوں، جن حدیثوں کو عقل کے مخالف سمجھا جاتا ہے، اور ان سے مفید اخلاقی، معاشرتی، تمدنی، مذہبی اور علمی نتیجہ نہیں نکلتا، ان کو بالکل حذف کر دیا جائے، مثلاً یہ حدیث کہ حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تو ان کا قد ساٹھ گز کا تھا، خلاف عقل ہونے کے ساتھ کسی مفید نتیجہ کی حامل نہیں ہے، کتاب الانبیاء، کتاب بدء الخلق، اور کتاب الملاحم کی بہت سی حدیثیں اسی قسم کی ہیں، اور جس زمانہ میں روایت حدیث نے ترقی کی وہ عجائب پرستی کا زمانہ تھا، اس لئے لوگ اس قسم کی حدیثوں کو دلچسپی کے ساتھ سنتے تھے، انتخاب اشعار کا ایک طریقہ لوگوں نے یہ نکالا ہے کہ جس شاعر کو وہ پسند کرتے ہیں اسکے بکثرت اشعار انتخاب کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو معلوم ہو کہ شاعر نے نہایت کثرت سے عمدہ اشعار کہے ہیں حالانکہ ان میں زیادہ تر اشعار معمولی اور بہت سے اشعار بھرتی کے ہوتے ہیں، اسی طرح حدیث کی روایت کرنے والوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کا یہ معیار قایم کیا، کہ آپ نے نہایت کثرت سے ہر مسئلہ اور ہر موضوع کے متعلق حدیثیں بیان کیں، ان کو اس سے غرض نہ تھی، کہ یہ تمام حدیثیں منصب نبوت یا منصب انسانیت و قومیت سے تعلق بھی رکھتی ہیں یا نہیں، اس طرح حدیثوں کا ایک دفتر بے پایاں طیار ہو گیا، جس کی ایک مثال مسند امام احمد بن حنبل، مجمع زوائد اور مستدرک حاکم وغیرہ ہیں، لیکن امام بخاری اور ان کی دیکھا دیکھی صحاح ستہ کے اور مولفین نے یہ عمدہ طریقہ انتخاب اختیار کیا، کہ روایتوں کے انبار جمع کرنے سے بہتر یہ ہے، کہ صرف وہی روایتیں لی جائیں، جن سے مفید مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، تاریخی اور علمی نتائج نکلتے ہوں

جن سے علم حدیث صرف ایک مذہبی علم ہی باقی نہیں رہا، بلکہ دنیا کے تمام علوم و فنون کا ایک قابل قدر ذخیرہ بن گیا اور منکرین حدیث کا یہ ایک ناقابل معافی جرم ہے، کہ وہ حدیث کے ذخیرہ کو مٹا کر بہت سے اسلامی علوم و فنون کے ذخیرے کو فنا کرنا چاہتے ہیں، اس لئے حدیث کی کتابوں کا جو ذخیرہ فراہم ہوگیا ہے، اور ان کو شاہ ولی اللہ صاحب نے مختلف طبقات میں تقسیم کردیا ہے، علی حالہا قایم رکھا جائے، لیکن اس کے ساتھ حدیثوں کا ایک مفید مجموعہ حسب ذیل اصول کے مطابق طیار کیا جائے۔

(۱) صرف وہ حدیثیں جمع کی جائیں، جو تبلیغی حیثیت رکھتی ہوں، غیر تبلیغی روایتوں کو حذف کردیا جائے۔

(۲) قصص و حکایات کے متعلق جو حدیثیں ہیں ان کو نظر انداز کردیا جائے۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حالات اور سوانح حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں، ان کو الگ کردیا جائے اور اس طرح آپ کے حالات، سوانح اور مغازی کا ایک مستند مجموعہ طیار کیا جائے۔

(۴) خلاف عقل روایتوں کو جن کے سہارے سے منکرین حدیث تمام حدیثوں کے ذخیرے کا انکار کرتے ہیں، حذف کردیا جائے، لیکن معراج، واقعات قیامت، حور و قصور وغیرہ کے متعلق جو حدیثیں ہیں، ان کو قایم رکھا جائے[۱] کیونکہ یہ تبلیغی حدیثیں ہیں اور علوم نبوت کا لازمی جزو ہیں، اور علوم نبوت کا یہ سلسلہ سائنس اور کیمسٹری کی گرفت سے بالاتر ہے۔

(۵) زہد و تقشف کے متعلق جو حدیثیں ہیں، ان کو بھی قایم رکھا جائے، کیونکہ زہد و تقشف نبوت کا لازمی جزو ہیں کسی پیغمبر نے آج تک عیش پرستی کی تعلیم نہیں دی ہے، اور اور مذاہب میں تو یہ زہد و تقشف رہبانیت کے درجہ تک پہونچ گیا ہے، لیکن ہمارے پیغمبر نے اس میں اعتدال پیدا کرکے ہر جائز لذت پرستی سے اپنی امت کو فایدہ اٹھانے کی اجازت دی ہے۔

(۶) امام بخاری نے ایک ہی حدیث سے مختلف نتائج نکالے ہیں، اور ان کو بار بار مختلف ابواب میں دہرایا ہے، ان تمام حدیثوں کو ایک ہی جگہ جمع کرکے وہ تمام نتائج نکال لئے جائیں، جس سے بڑا اختصار پیدا ہوجائے گا۔

غرض یہ ایک ایسا مجموعۂ حدیث ہوگا جو یورپ، امریکہ کے روشن خیالوں اور منکرین حدیث کو اپنی طرف دعوت دے گا۔

---

[۱] ایسی تمام احادیث خلاف عقل ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان پر اعتنا کیا جائے۔ (نیاز)

اگر آپ تاریخی، مذہبی معلومات چاہتے ہیں تو یہ لٹریچر پڑھئے

خدا نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول - تنقیح سلام نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول - فرمانروایان اسلام نمبر قیمت پانچ روپیہ علوم اسلام و علمائے اسلام نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول - جوبلی نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول -

یہ پانچوں نمبر ایک ساتھ آپ کو مع محصول بیس روپیہ میں مل سکتے ہیں۔ بشرطیکہ قیمت آپ پیشگی ذریعہ منی آرڈر بھیجدیں۔

منیجر نگار - لکھنؤ

جدید ایرانی شاعری میں اشتراکیت

(ڈاکٹر محمد عبدالحمید فاروقی، ایم۔اے، پی ایچ، ڈی)

مشروطہ یا دستور کے قیام کے بعد کی ایرانی شاعری اس ملک کی سیاسی، معاشرتی اور معاشی بیداری کی بڑی اہم اور دلکش دستاویز ہے، اس انقلاب نے ایرانی زندگی کے تمام شعبوں کو یکسر الٹ پلٹ کر رکھدیا، صدیوں سے شہنشاہیت اور استبداد کے آہنی پنجوں میں جکڑے ہوئے عوام، شخصی اور قومی آزادی کے مفہوم سے پہلی مرتبہ آشنا ہوئے، انفرادیت نے اجتماعیت کا روپ اختیار کیا، "من و تو" کی جگہ "ما و شما" پر معاشرے کی بنیاد رکھی گئی، شاہ و وزیر نے کسان اور مزدور کے وجود کا اقرار کیا، تیغ و تفنگ نے قرطاس و قلم کے آگے سر جھکایا، گفتار کی سیاہ نے کردار کے غازی کا ہتھیار سجایا، اور انسانی بزرگی و عظمت کا پہلی مرتبہ دل سے اعتراف کیا گیا۔

صدیوں پہلے سعدی جیسے بیدار شناس شاعر نے کسانوں اور مزدوروں کا رجز لکھا تھا اور رعیت کو شہنشاہیت کا مدار ٹھہرایا۔

رعیت چو بیخ اند و سلطان درخت ، درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
فراخی در آن مرز و کشور مخواہ کہ دلتنگ بینی رعیت ز شاہ
مراعات دہقان کن از بہر خویش کہ مزدور خوشدل کند کار بیش

لیکن ایران میں سعدی کی تعلیمات ہمیشہ زیب داستان رہیں، لیکن مشروطیت اور اس کے بعد کے شعراء نے کسان اور مزدور دوستی کے جذبات کا اظہار سعدی کے بعد پہلی مرتبہ کھل کر کیا ہے اور ملک کی سیاسی اجتماعی اور معاشی زندگی میں ان کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔

ایران میں عوامی بیداری کی عمر زیادہ طویل نہیں، اور ابھی کسانوں اور مزدوروں کی صحیح آزادی محض راہ میں ہے بقول ایک مغربی خاتون کے کہ "ایران میں کسان اب بھی جاگیرداری نظام کے تحت ہل چلاتا ہے، اُن میں سے بہتیرے ایسے بھی ہیں جن کے ہاتھ عمر بھر سکّے جیسی چیز سے مس نہیں ہوئے ہیں[1]۔ یہی خاتون آگے چل کر لکھتی ہے کہ کسان حد درجہ مفلس اور مفلوک الحال ہیں، "میں نے کسانوں کے ایک گروہ کو دیکھا جو نیم فاقے کی حالت میں رمضان کے مہینے میں تھکے ہوئے جسم کو گھسیٹتے ہوئے ہل چلا رہے تھے"۔

زراعت کے علاوہ صنعت میں بھی ایران بہت پیچھے ہے، سنہ ۱۹۴۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق ایران میں صنعتی مزدوروں کی تعداد تین لاکھ سے زیادہ نہیں ہے، ان کا بیشتر حصہ تیل کے کنوؤں کی کھدائی، تیل کی صفائی، آمد و رفت کے وسایل اور قالین بافی کی صنعت میں مصروف ہے۔

ایران میں باقاعدہ اشتراکی یا اجتماعی تحریک کی ابتدا سنہ ۱۹۰۶ء سے ہوتی ہے، جبکہ تہران میں پریس کے مزدوروں نے

۱۔ Persia and Its people Ella C. Sykes: ۲۱۰

زیادہ اُجرت اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے چند مطالبات پیش کئے اور باقاعدہ ہڑتال شروع کی، نیز اپنے حقوق کی تر... کے لئے ایک اخبار "اتفاق کارگراں" کے نام سے جاری کیا۔[1] بقول پروفیسر براؤن اس سے قبل بھی ایران میں اسٹرائک ہڑتالیں ہوا کی ہیں، لیکن یہ ہڑتال اپنی نوعیت کے لحاظ سے خالص یورپی طرز کی تھی اور ایرانی معاشرے میں یہ اخبار او... اسٹرائک تاریخی اہمیت اور دوررس نتائج کے حامل ہیں۔

مزدوروں کے بڑھتے ہوئے اثر و اقتدار کو دیکھ کر ۱۹۳۶ء میں حکومت نے ٹریڈ یونین کی تشکیل پر قانونی پابندی کردی، لیکن ۱۹۴۱ء میں اتحادیوں کے ایران میں داخل ہونے کے بعد یہ پابندی اُٹھالی گئی اور چند ہی سالوں میں ٹریڈ یونین... کی تعداد اڑسٹھ تک پہونچ گئی، ۱۹۴۳ء میں تودہ پارٹی کے تحت ٹریڈ یونینوں کی مرکزی کونسل کے وفاق کا قیـ... عمل میں آیا اور بیشتر یونینوں کا الحاق اس ادارے سے ہونے لگا، اور اس نے بڑی سرعت سے اپنے اثرات ملک... کے طول و عرض میں پھیلا دئے۔

ایرانی شعراء کی کسان اور مزدور دوستی کا جذبہ دورِ مشروطیت اور اس کے بعد پوری شدت سے کارفرما نظر آتا... اور اس کی گونج اکثر و بیشتر شاعروں کی تخلیقات میں سنائی دیتی ہے، ان مجاہدوں اور سرفروشوں نے صرف جور و استبد... ہی کو نہیں للکارا بلکہ مزدوروں اور کسانوں کو بھی جھنجوڑ کر بیدار کیا، اور ان کی پنہاں قوت و صلاحیت کو بروئے کار ل...

اشرف الدین اشرف اس سلسلہ میں پیش پیش ہے، دورِ مشروطیت میں اشرف کے سینے میں وطن پرستی کی چنگاری شعـ... روپ اختیار کر چکی تھی اور وہ وطن کے ہر ذرّے کو دیوتا سمجھنے لگا تھا، قومی زندگی کا کوئی شعبہ اس کی نگاہوں سے اوجھل نہیں... وطنیت کے علاوہ حقوق نسواں، معاشرے کی خرابیاں، افلاس و تنگدستی، نچلے طبقے کی زبوں حالی اور کسان و مزدور کی بیچا... غرض ہر موضوع پر اشرف نے قلم اٹھایا ہے اور اس کا بے پناہ اور بے باک طنز جدید ایرانی شاعری میں ضرب المثل بن گیا ہے ایک نظم "ویران" میں کسانوں کی فلاکت کا ذکر بڑے دردناک پیرائے میں کیا ہے ؎

رمضان آمد و در سفرۂ زارع نان نیست — در تن دختر او پیرہن و تنبان نیست
جگری نیست کہ خونیں زغم دہقان نیست — علّت آنست کہ انصاف در این ویران نیست
زنِ زارع شدہ مستغرق گِل تا بہ کمر — کردہ در مزرعہ ہر روز کمک با شوہر
زنِ ارباب نشستہ ببر بالش زر — ہمہ آنست کہ انصاف در این ویران نیست[2]

ایک نظم میں کسان اپنی مظلومی کا گلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مشروطہ سے جو امیدیں وابستہ کی گئی تھیں وہ پوری نہ ہو سکیں:

مشروطہ را گرفتیم آخر نتیجہ این شد — گویا کہ قسمتِ ما روز ازل چنین شد
داغ و درفش شلاق قسمت مزارعین شد — ای موزی مزدور بزن بلا نہ بینی
شلاق را بنگر بزن بلا نہ بینی[3]

ایرج مرزا شاہی خاندان کا رکن ہونے کے باوجود بڑے ترقی پسندانہ خیالات کا حامل ہے، اس کی نظمیں سادگی، سلاست اور... لہجے کے خلوص کی وجہ سے عوام و خواص میں بڑی مقبول ہیں، مزدور اور آقا کے مسئلہ پر ایرج مرزا نے بھی قلم اٹھایا ہے، ایک نظم "کارگر و کارفرما" میں ایک مزدور کے جذباتِ خودی کی بڑی اچھی عکاسی کی ہے، بعض اشعار سنئے :-

---

[1] The press and poetry of Modern Persia; E.G. Browne. Page. 35.36

[2] نسیم شمال، جلد اول مطبوعہ بمبئی ص ۷۷ ۔ [3] ایضاً: ص ۲۱۸

شنیدم کارفرمائی نظر کرد … زروی کبر و نخوت کارگر را
بگفت: ای گنجور این نخوت از چیست؟ … چو مزد رنج بخشی رنجبر را
تو از من زور خواہی من ز تو زر … چہ منت داشت باید یکدیگر را
زنی یک بیل اگر چون من در این خاک … بگیری با دو دست خود گہر را
فشانم از جبین گوہر درین خاک، … ستانم از تو پاداش ہنر را
بکس چون رایگان چیزی نہ بخشند … چہ کبر است این خداوندان زر را
چرا بر یکدیگر منت گذارند، … چو محتاجند مردم یکدیگر را[1]

پورداؤد نے اپنی ایک نظم "کشاورز" میں کسان اور اس کے سارے خاندان کی جفاکشی اور محنت طلبی کا ذکر کرتے ہوئے کسان کو اعیان و اشراف پر فوقیت دی ہے اور اُسے کائنات میں زندگی اور حرکت کا باعث قرار دیا ہے:-

چرا ای کشاورز ای رنجبر، … شدہ رنج، کار تو بی برگ و بر
ترا نیست جز کہنہ کاشانہ ای، … فرو ریختہ، واژگون خانہ ای
فرزدن در شکنج است و در رنج تن … ندارد بہ بر جامہ و پیرہن
دہی جان ز کار و گذاری خراج … بغلطد تو انگر ازان در دواج
تو ہم نیز از اہل این کشوری … ز اعیان و اشراف ہم برتری،
ز راتشت و در نامۂ باستان … ستودہ ترا بیش از دیگران
بروی زمین آنچہ جنبندہ است … ز بزدی بر دیگران زندہ است[2]

اسی طرح ادیب برومند نے دہقان کی جفاکشی کو دنیا کی رونق اور آبادی کا مدار ٹھہرایا ہے:-

گر بصحرای جہان آثاری از دہقان نبود … ہرگز آثاری ہم از آبادی و عمران نبود
گر نبودی دوش دہقان تکیہ گاہ از بہر بیل … دوش را فارغ ز بار رنج بی پایان نبود
گر نبودی در کف دہقان یکی برندہ داس، … حاصل از داس فلک جز نالہ و افغان نبود
کار دہقان گر در ایران داشت سامان و قرار … اینچنین آشفتہ حالت کشور ساسان نبود
گر نبودی زحمت دہقان و جہد وی ادیب … بوستان عالمی را سنبل و ریحان نبود[3]

محمود افشار کی ادارت میں ۱۹۱۱ء میں "چنتۂ پابرہنہ"[4] کے نام سے ایک ہفتہ وار باتصویر رسالہ تہران سے جاری ہوا، کسانوں اور مزدوروں کی نمایندگی اس کا نصب العین تھا، اسی وجہ سے یہ پرچہ عوام میں بڑا مقبول ہوا، ایک شمارے میں "ادبیات بابا احمد" کے تحت ایک نظم شایع ہوئی جس میں ایک کسان اپنی گائے کی اہمیت اور افادیت کا اظہار بڑے معصومانہ

Poets of the Pahlvi Regime . D.J. Inani . P.P. 135-36. Page 68 . 69. [1]

[2] سخنوران نامی معاصر، برقعی، ص ۷۹-۷۸ — [3] ایضاً ص ۲ — [4] فقیری جھوٹ

اور دلآویز انداز میں کرتا ہے، بقول پروفیسر براؤن یہ نظم کسانوں کو ان کی دردناک حالت کی طرف متوجہ کرتی ہے اور انھیں بیدار ہونے کا پیام دیتی ہے، بعض اشعار ملاحظہ ہوں:-

ای رنجبر سیاہ چردہ[1]   تا چند بخواب نیم مردہ
بنمای بگاو مہربانی   باقی ہمہ را خودت میدانی
بردار دو بوسہ تو از چہرہ   بر گوی بگاو از رہ مہر
ای رنگ پلو بخواب دیدہ   ای بوی کباب ناشنیدہ
ای گاو من ای شریک زحمت   رحمت بتو صد ہزار رحمت
ای گاو اگر نبودی ایران   ایران بودی تمام ویران
گر نسل تو از زمانہ خیزد   بال و پر عالمی بسوزد
ای گاو ضعیف لاغر من   مہبود ہنود و مفخر من
ای گاو بدان کہ مدعی کیست   این لاغری ترا سبب چیست
زحمت ز من و تو راست در دہر   از بہر کی شکر دگر زہر
این رسم زمانہ دو رنگ است   یکسنج کش آن یکی زرنگ[2] است

ایک دوسری نظم 'زارع' میں افشار نے کسان کی بزرگی اور عظمت کی طرف اشارے کئے ہیں اور اس کے مقابلہ میں شاہوں کو بھی ہیچ گردانا ہے:-

پایندہ باش زارع بدبخت رنجبر   ای آنکہ زندگانی او در بقای تست
بدبخت خواندمت بخدا، عذر من پذیر   خوش بخت زیر سایۂ چون ہمای تست
در نزد خلق اگرچہ گدائی و بینوا   در چشم من تو شاہی و سلطان گدای تست
جان حقیر من نبود لایق نثار   ورنہ ز روی صدق و ارادت فدای تست[3]

محمد علی افراشتہ جدید ایران کا صحیح معنوں میں عوامی شاعر اور ہمہ گیر شخصیت کا حامل ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں اُسے دخل رہا ہے، امارت و فلاکت کے متضاد دور میں چرواہے سے لے کر معلم، آرٹسٹ، شوفر، ٹھیکیدار، معمار، مجسمہ ساز، اور صحافت تک کے پیشے سے گزرا ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ عوام کے آلام و مصائب سے بخوبی واقف ہے، اور کسان و مزدور کے معاشی مسایل کی صحیح عکاسی و نمایندگی کرتا ہے، کسان و زمیندار اور سرمایہ و محنت کے ازلی نزاع کا افراشتہ نے بہت قریب سے مطالعہ کیا ہے، اور اس کی نگارشات انھیں دو طبقوں کی کشاکش اور آویزش کی آئینہ دار ہیں، جذبات کی شدت، زبان کی سلاست اور لہجے کی صداقت نے اس کی شاعری میں ایسی دلکشی و دلآویزی بھر دی ہے کہ پڑھنے والے بے اختیار اس سے متاثر ہو جاتے ہیں۔

افراشتہ نے "تابلو" "مفتخوار الاعیان" کے عنوان سے گیلانی زبان میں لکھا ہے جس میں گیلان کے کسانوں کی فرزند خیز زندگی کا نقشہ کھینچا ہے، یہ تابلو کسانوں میں اس قدر مقبول ہے کہ عام طور سے اس کے اشعار قہوہ خانوں اور کھیتوں میں گائے جاتے ہیں افراشتہ کی بیشتر نظمیں ایک مزاحیہ اخبار "چلنگر" میں شایع ہوتی رہی ہیں، ایک نظم "دہاتی" کے عنوان سے کہی ہے جس میں کسان کو مخاطب کر کے اس کی بے بسی و محرومی کا شکوہ کیا ہے، بعض اشعار ملاحظہ ہوں:-

---

[1] رنگ - [2] چالاک - [3] ص ۳۳ : ۱۹۴۴ - [4] سخنوران نامی معاصر: ص ۳۳

چہ تو فرداری تو باخان دہاتی، چہ فرق است بین تو و آن دہاتی
چرا او چنان مست عیش است و عشرت چرا تو چنین زار و نالان، دہاتی
ہمہ تخم مرغ و کرہ، کبک و تیہو تو آری ... کند کوفت اعیان، دہاتی
مگر دکتری دادہ دستور طبی کہ محرومی از ہر چہ جز نان؟ دہاتی
ہمہ پشم و ابریشم و پنبہ از تو خودت در عوض لخت و عریان، دہاتی
خدا بندگان را ہمہ دوست دارد نخواہد ستم بہر آنان، دہاتی
شود من نمیرم و بینم کہ دہ شد بدست و بدستور دہقان، دہاتی[1]

ایک نظم "ارباب و کارگر" میں سرمایہ دار کے ظلم و جور کو بڑے طنزیہ انداز میں پیش کیا ہے اور نظم کے اختتام پر مزدوروں کو سرمایہ دار سے ہوشیار رہنے کی تاکید کی ہے، یہ جونک مزدوروں کے خون سے مست و مخمور ہے، ایسی مستی کی حالت میں اس کا سر کچلنا ہی وقت کا تقاضا ہے:۔

شدہ از خون تو مست این زالو[2] تا کہ مست است، بگیرش زگلو

ایک نظم "شغال محکوم" میں لومڑی کو زمینداروں سے تشبیہ دی ہے، اس کی مکاری، عیاری، حرص، دزدی، کینہ پروری اور مفت خوری کی تمام خصوصیات کا اطلاق زمینداروں پر کیا ہے، ایک کسان لومڑی کو پھندے میں پھنسا ہوا پاکر اس سے مخاطب ہوتا ہے:۔ "ہل چلانے سے لے کر فصل کاٹنے تک تو نے کبھی بھی میرا ہاتھ نہیں بٹایا، عمر بھر تیرے ہاتھ درانتی کے آبلوں اور سردی وگرمی کی صعوبتوں سے دوچار نہیں ہوئے، پھر تجھے میرے کھیت، مرغی خانے اور میری فصلوں پر ہاتھ صاف کرنے کا کیا حق ہے؟" لومڑی کا جواب، زمینداروں کی مکاری اور مفت خوری اور شاعر کے اشتمالی میلانات کی غمازی کرتا ہے:۔

سخن بر زگر لمحہ چو بہ رسید از تہ قلب، شغال آہ کشید
گفت افسوس کہ بی تدبیری شیر موش ہستی، و موش شیری
دزد یک جوجہ خروس، حلق آویز دزد دہ دہکدہ، آقا و عزیز؟
دزد یک خربزہ اندر سردار دزد صد قریہ جناب سردار
دالوی خون ہزاران دہقان حضرت اشرف دخان و اعیان؟
داشتی گر ہنر و عقل و کمال ہمہ بودند بعرف تو شغال![3]

ابو تراب جلی جدید ایران کا بزرگ ترین عوامی شاعر ہے۔ صدق مقال اور آزادی تحریر کی وجہ سے عوام و خواص میں مقبول اور حکومت کی نگاہوں میں معتوب رہا، اسی باعث جلی نے زندگی کا بیشتر حصہ وطن سے باہر غربت میں گزارا ہے اس کی جاندار، موثر اور انقلاب انگیز نگارشات نے عوام کے دلوں میں زندگی، حرکت، عمل اور امید کے دیئے روشن کئے ہیں، ایران کے پچھڑے طبقے کی زبوں حالی اور لرزہ خیز زندگی کی عکاسی اس سے بہتر کسی ایرانی شاعر کے یہاں نہیں ملتی، جلی کی نظمیں ذکا ہی رنگ میں رنجبر، حقی، خوشہ چین، جلیل، رمق، ندا، شرر، فیلسوف، غرض بیسیوں قلمی ناموں سے "چلنگر" اور دوسرے جرائد میں شائع ہوتی رہی ہیں، ایک نظم "حاصل کار دہقان" میں کسان کی مجبوری اور بےبسی کا نقشہ بڑے موثر انداز میں

---

[1] ایضاً ص ۱۶ ۔ [2] جونک ۔ [3] سخنوران معاصر دوم صفحہ ۲۲ ۔ [4] ایضاً ص ۸۱

پیش کیا ہے :-

یک عمر، دہقان ستمدیدہ در جہاں، زحمت کشید و بہرہ ز کار جہاں نداشت
روزی کہ شاخہ پیرہن از برگ سبز دوخت او جامہ پارہ ای بتن ناتواں نداشت
روزی کہ ریخت قطرۂ باراں ز چشم ابر او جز دل شکستہ و اشک رواں نداشت
یک لحظہ در تلاطم امواج زندگی، راحت ز جور مالک و بیداد خاں نداشت
القصہ ہر چہ داشت ہا رباب داد و خود برگشت سوی خانہ و در سفرہ نان نداشت[1]

اسی قبیل کی ایک نظم "برباد رفتہ" کہی ہے :-

تمام عمر خود زحمت کشیدم، پس انداز مرا باد ہوا برد
مرا از مال دنیا برہ ای بود کہ آنرا روز روشن، کدخدا برد
خروسی داشتم، روزی حیاشر[2] گرفت آنرا و در زیر عبا برد
گلیمی[3] کہنہ زیر انداز من بود، شہی امنیہ[4] آمد، جا بجا برد
دو من گندم کہ نان خانہ ام بود، زمین ارباب غافل از خدا برد
از آن کشت و از آن خرمن چہ ماندہ؟ دریں دہ از برای من چہ ماندہ[5]؟

ایک نظم "بکودک دہقان" میں کسان کے بچے کی ناداری و بینوائی کا ذکر کرتے ہوئے اس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے آج جبکہ کسان بیدار ہو چکے ہیں تو بھی رنج و زحمت کے بوجھ کو اپنے کاندھوں سے اُتار پھینک :-

ای کودک بینوای دہقان تا چشم در این جہان گشودی
ہموارہ برہنہ پا دویدی پیوستہ گشکم گرسنہ بودی
ای کودک دل شکستہ، ہر چند ہمسال تو بود کودک خان
او غرق نشاط و شادمانی است تو چشم براہ لقمۂ نان
او خرم و تندرست و راحت تو خستہ و ناتواں و رنجور
بر دوش تو بار رنج و زحمت او از قبل تو شاد و مسرور
امروز کہ چشم دہ نشینان از خواب گراں شدہ است بیدار
ای کودک بینوای دہقان ایں بار گراں ز دوش بردار[6]

مندرجہ ذیل قطعے میں زمیندار کے خلاف اسی قسم کے جذبات کا اظہار کیا ہے :-

ظلم مالک

در سال و ماہ مردم بدبخت دہ نشین زحمت کشند و تخم زنند و درو کنند
گندم برای غیر بدست آورند خود از فرط احتیاج قناعت بہ جو کنند
اطفالشان برہنہ بلرزند ہمچو بید تا کودکان مالک دہ، جامہ نو کنند[6]

---

[1] ایضاً ص ۱۷ - [2] سپرنٹنڈنٹ - [3] شطرنجی یا چٹائی کی قسم کی چیز جسے بستر کے نیچے بچھانے کے لئے استعمال کیا جائے - [4] سڑک کا محافظ -
[5] سخنوران نامی معاصر: ص ۸۳ - [6] سخنوران نامی معاصر: دوم ص ۸۴ -

ایک قطعہ "شیر و ماست" میں کہتا ہے کہ زمیندار کے لئے دودھ، دہی اور پنیر گائے سے نہیں حاصل کئے جاتے بلکہ خود کسان کے خون سے بنائے جاتے ہیں :-

بہ مالک چنیں گفت دہقانِ پیر | کہ نہ ماست مانده است مارا نہ شیر
برای تو ہر شب بدوشیم شیر | بسازیم سرشیر و کشک و پنیر
نبردی تو آریم ایں شیر و ماست | حذرکن کہ ایں شیرۂ جان ماست[۱]

مہدی سہیلی بھی ایران کے عوام دوست شاعروں میں سے ہے اور اپنی نگارشات میں غرباء و فقراء کی المناک زندگی کا نقشہ عبرت ناک پیرائے میں پیش کرتا ہے اشتراکیت کی اشاعت اسکی شاعری کا واحد مقصد ہے اور اس میں بڑی حد تک کامیاب نظر آتا ہے، ایک نظم "زمستانِ فقراء" میں غریبوں کے آلام و مصائب کا بڑا دردناک نقشہ پیش کیا ہے، سرما کی شدت سے ایک ماں اور اس کی بچی فوت ہو جاتے ہیں اور برف ان کی لاشوں کو ڈھانپ دیتی ہے، شاعر جابر سرمایہ دار سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ تمھارے جور و ستم کا یہ جرم برف سے نہیں چھپایا جا سکتا :-

لیکن ای ظالم، ایں برف عظیم | پردہ بر روی جنایتہا نیست[۲]

نیما یوشیج خود کسان خاندان کا ایک فرد ہے، ابتدائی تعلیم بھی دیہات ہی میں حاصل کی ہے، فرانسیسی اور دیگر یورپی ادب سے بخوبی واقف ہونے کی وجہ سے بڑے ترقی پسندانہ اور مجتہدانہ خیالات رکھتا ہے، ایران کے عوامی ادب میں اس کا درجہ کافی بلند ہے اپنی شاعری کے بارے میں نیما کہتا ہے :- "میرے اشعار کا حقیقی سرمایہ رنج ہے، اور میرے عقیدے کے مطابق شاعر کو اس سرمائے کا حامل ہونا چاہئے، میں اپنے اور دوسروں کے رنج و غم کے لئے اشعار کہتا ہوں"[۳] یہی وجہ ہے کہ نیما کے اشعار معاشرتی اور معاشی پہلو خصوصاً مزدوروں اور کسانوں کی المناک زندگی پر بے لاگ تبصرہ و تنقید کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ایک نظم "خارکن" میں ایک ایسا مسئلہ پیش کیا ہے جو معاشیات ایک بہت بڑا سوالیہ نشان ہے :-

نظم ایں سست درۂ دادگری | کہ مرا کار بود خوں جگری
دیگری کم دود و کم جنبد | سود ہا یابد بی دردِ سری
لیک در معرکہ کوشش در زیست
سودِ من گر برسد نظم آں نیست[۴]؟

رعدی آذرخشی نے ایک نظم "کارگاہ و کارگر" میں قالین باف اور کارخانے کی زندگی کا عبرت ناک نقشہ پیش کیا ہے آخر اندکر کی حالت دیکھئے :-

نمناک یکی تیرہ جایگاہ، | بشگافتہ سقف و شکستہ در
تیمار و غم و درد را مکاں، | بیماری و آسیب را مقر
از سردی در دی چو زمہریر | وز گرمی در تیر، چوں سقر

۱؎ پنیر - ۲؎ سخنوران نامی : دوم - ص ۵۸ - ۳؎ ایضاً ص ۱۵ ب - ۴؎ ایضاً ص ۲۶۵ - ۵؎ سخنوران نامی معاصر، دوم ص ۲۶۲ -

ازچاہکِ زندان ربودہ گوی   وز دخمۂ ویران ببردہ فر
ہم دیو دران گفتہ "الفرار"   ہم غول دران گفتہ "الحذر"

اس کارخانے میں مزدوروں کی حالت دیکھیئے :-

بیچارہ گروہی ز بہرِ نان   جانہا ہمہ افگندہ در خطر
چون نای ز زردی و لاغری   بربستہ ہمہ مرگ را کمر
بر فرش نگارند نقشِ باغ   وز عمر نگیرند خود ثمر
بافند ہمی گونہ گون نقوش   از سرخ گل و کوہ و جوی و جبر
آں نقشِ گلِ سرخِ دلفریب   دانی چہ بود؟ لختی از جگر

اور مزدوروں کی مفلوک الحالی کا ذمہ دار شاعر نے کارخانے کے مالک کو ٹھہرایا ہے :-

ای چیرہ خداوندِ کارگاہ   تا چند و کیٔ ایں ظلم جانشکر
تا بخردی است اینکہ بشکنی   شاخی کہ از و مر تراست بر
ہم زندہ بگور اندرش کنی   اورا چہ گناہی بود مگر؟[1]

میرزادہ عشقی اپنی وطن پرستی اور انسان دوستی کے باعث بڑے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، ایک مختصر قطعہ "عیدِ نوروزِ کارگران" میں سرمایہ داری پر ایسا بھرپور وار کیا ہے، جس کی مثال ایرانی شاعری میں بہت کم ملتی ہے :-

عیدست و مبارک است و فیروز   ای کارگران خجستہ نوروز
ایں نکتہ ولی بدار در گوش   زیں شاعرِ انقلاب آموز
ایں دورہ نہ عید کارگر ہاست   الیوم، کشیدہ رنج دلسوز
ہر روز کہ یک غنی بمیرد   عیداست و مبارک است و فیروز
گر جملۂ اغنیا، بمیرند   گردد ہمہ عیدِ نوروز[2]

ایرانی معاشرے کو اشتراکی ڈھانچے پر تشکیل دینے اور کسانوں اور مزدوروں کی اہمیت کو واضح کرنے کے لئے شاعروں کے دوش بدوش ایران کی شاعرات بھی نظر آتی ہیں، پروین اعتصامی اپنے دور کی مقتدر شاعرہ ہے اور معاصرانہ مسایل کی بڑی کامیاب ترجمان، مزدوروں اور کسانوں کے ساتھ سرمایہ داروں کے جور وستم کو پروین نے بڑی شدت سے محسوس کیا ہے اور اس کی بیشتر نظموں کے موضوع انھیں مسایل کے گرد گھومتے ہیں، ایک نظم "صاعقہ ماستم اغنیاست" میں مزدوروں اور مفلوک الحال عوام کے حقوق کی ترجمانی بڑے موثر انداز میں کی ہے اور امراء کے ظلم وجور کو طشت ازبام کیا ہے، بعض اشعار ملاحظہ ہوں :-

گشتہ حقِ کارگراں پائمال   بر صفتِ غلہ کہ در آسیاست
پیش کہ مظلوم برد دادوری   فکر بزرگان ہمہ آز و ہوی ست
رشوہ نہ ماراکہ بقاضی دہیم   خدمتِ ایں قوم بروی و ریاست

لہ صہ ۱۰۹ - ۳۹۵ ۰ ۲۰۲۰۲ — کہ دیوان عشقی: مطبوعہ بمبئی ص ۱۶۱ - ۱۶۰

بنفسِ تهیدست نگیرد طبیب — درد فقیر ای پسرک بی دواست
آنکه سحر حامی شرع است و دین — اشک یتیمانش گہِ شب غذاست
خونِ بسی پیر زنان خورده است — آنکه بچشمِ من و تو پارساست
تیره دلان را چه غم از تیرگیست — بی خبران را چه خبر از خداست [1]

یتیموں، بیواؤں اور ضعیفوں کی بے بسی و بے کسی کو ایک نظم "مناظرہ" میں بڑے دلگداز پیرائے میں بیان کیا ہے اور امراء کی ناانصافی اور جور کے خلاف سینہ سپر ہونے کی پرجوش تلقین کی ہے، آخری چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

ز قید بندگی این بستگاں شوند آزاد — اگر بشوقِ رہائی زنند بال و پری
یتیم و پیرزن اینقدر خون دل نخورند — اگر بخانۂ غارتگری فتد شرری
بحکمِ ناحقِ ہر سفلہ، خلق رانکشند — اگر ز قتلِ پدر پرسشی کند پسری
سپہرِ پیر نمید وخت جامۂ بیداد — اگر نبود ز صبر و سکوتش آستری
اگر کہ بد منشی راکشند بر سرِ داد — بجای او ننشیند بزور از و بتری [2]

قدسیہ احتشامی نے مزدوروں کے غم و اندوہ کا مداوا اتفاق و اتحاد میں تلاش کیا ہے اور نفاق کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی تلقین کی ہے

تا پایۂ اتحاد محکم نشود — وضعیت این ملک منظم نشود
تا تیشۂ وحدت نکند بیخ نفاق — پیداست کہ رنجِ کارگر کم نشود [3]

بانو شہناز نے ایک نظم میں کسانوں کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے سینہ سپر ہونے کا پیام دیا ہے:۔

ای مرد رنجدیده کشاورز رنجبر — حاشا ترا نہ بینم در خیلِ دشمنان
آں رشتۂ ای کہ دستِ من و تو بستہ است — کوتاہ رشتہ الیست ز دامِ توانگران
جز رختِ پارہ پارہ چہ پوشاک دیده ای — جز نانِ خشک و خالی قوتِ تو چیست ہان
برخیز کن قیام با حقاقِ حقِ خویش — تا چند رنجِ خود طلبی گنجِ دیگران [4]

اشتراکیت یا اجتماعیت کے ساتھ ساتھ کمیونزم یا اشتمالیت کی تحریک بھی ایران میں چلتی رہی ہے، اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد کمیونزم کے اثرات ایرانی شاعری میں واضح طور پر نظر آنے لگے ہیں [5]۔ لاہوتی پہلا شاعر ہے جس نے اپنی نظموں میں کھلم کھلا کمیونزم کی اشاعت کی ہے، ایک غزل میں مزدوروں کو متحدہ بغاوت پر اکسانے اور کاخِ ظلم کو نگوں کرنے کا شدید جذبہ پایا جاتا ہے:۔

چہ خوش آنکہ بیرق [6] خون بپای قطع ریشۂ اغنیا — شود و دہد بجہان ندا کہ گروہِ کارگر الصلا
ہمہ شہر غرقہ خون شود ہمہ کاخِ ظلم نگون شود — ہمہ مفتخوارہ زبون شود ہمہ کارگر رہد از بلا
بہ دار کہ بازوی کارگر، بہ دار کہ زحمتِ رنجبر — بہ دا این جہان، بہ دا این بشر، بہ دا اس تمول اغنیا
تو بنا کنندۂ عالمی، تو تمام معنئ آدمی، — تو معززی، تو مکرمی، ہمہ چیز بی تو بود فنا
بلہ خیز و سازِ نبرد کن، تو ہر آنچہ خدا نگرد کن — بکش و زجامعہ [7] طرد کن ہمہ مفتخوارہ درندہ را [8]

---

[1] Post revolution Persian: Dr. Munibur Rahman P.P. 78-79

[2] ایضاً ص ۸۰ — [3] تذکرۂ شعرائے معاصر اصفہان: ص ۲۳ — [4] ایضاً ص ۴۳ — [5] ص ۱۵۶ — [6] بضم ۱ P.P.V.P 156

[7] سماج، معاشرہ — [8] P.R.P.V.P.156-57

نومبر ۱۹۲۳ء میں لاہوتی نے اپنی مشہور نظم "کرمل" (Kremlin) لکھی، جس میں سرمایہ پرستی اور ملوکیت کو سختی سے قابلِ تعذیر ٹھہرایا ہے، اکتوبر کے انقلاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے:-

ناگاہ زمین لرزید و زدورِ فلک، تر سید — چوں داد درفش سرخ برمحوِ ستم فرماں

اُردوی ستم بگریخت زنجیر جفا بگسیخت — از رنجبر مظلوم وز کارگر عریاں [1]

مرزا محمد فرخی نے ۱۹۲۱ء میں ایک اخبار "طوفان" کے نام سے جاری کیا جس میں کھلم کھلا کمیونزم کا پرچار کیا، اپنی صاف گوئی اور جسارت کی وجہ سے فرخی کو بارہا مصائب و آلام کا سامنا کرنا پڑا ہے، انقلاب روس کی دسویں برسی پر دوسرے ایرانی شعراء کے ساتھ فرخی کو بھی روس بلایا گیا تھا، مرحوم رضا شاہ کی مخالفت کی بنا پر فرخی کو قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا، اور انجام کار قید کی حالت ہی میں اس کی موت واقع ہوئی [2]

مندرجۂ ذیل اشعار فرخی کے اشتمالی عقیدے کے ترجمان ہیں:-

تودہ را با جنگِ صنفی آشنا باید نمود — کشمکش را برسرِ فقر و غنا باید نمود

در مملکتی کہ جنگِ اصنافی نیست — آزادیِ آں منبسط و کافی نیست

درجشنِ بکار گر چرا رہ ندہند — ایں مجلس اگر مجلسِ اشرافی نیست

تا فقر و غنا باہم در کشمکش و جنگ اند — اولادِ بنی آدم آسودہ نخواہد شد

انتقام کارگر ای کاش، آتش برفروزد — تا بسوزد سر بسر ایں تودۂ تن پروراں را [3]

تودہ یا عوامی پارٹی ایران کی مقبول ترین جماعت ہے، بعض شعراء نے اس جماعت کی ترجمانی بڑی شدت سے اپنے اشعار میں کی ہے، احمد حسابی ایک عوام دوست شاعر ہے، اس کی ایک نظم "دخترِ روستائی" کسانوں کی زبوں حالی کا دردناک مرثیہ ہے، ایک نظم "مہرگان" میں عوام سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:-

امروز کہ گوشِ تودہ از دور — آواز جہانِ نو شنودہ

ویں منطقِ سخت و عزم محکم — عقل از سرِ دشمناں ربودہ

ویں راہ نجات بخش روشن، — بر ما درِ خرمی گشودہ،

امروز کہ بعد ہفت سالی — پیکارِ مدام حزبِ تودہ

بر قدرت تودہ ہا فزودہ۔

بگذار حدیثِ میرِ وخان را — تا زندہ کنیم مہرگان را [4]

امید تودہ پارٹی سے مخاطب ہو کر اپنی عقیدت مندی کا اظہار کرتا ہے:-

ای حزبِ من ای امید بی تردید — ای ریشہ دواندہ در ہمہ دلہا

در ما نگہ بی رقیب ہر دردی — آسانگہ بید ریغ مشکلہا

با دستخوش ہزار طوفانیم — ما را تو بری بسوی ساحلہا [5]

سرمایہ و محنت کی نزاع اتنی ہی پرانی ہے جتنی اولادِ آدم۔ ایران میں بھی یہ نزاع بدستور جاری ہے، سرمایہ داری کے زنگ کو معاشرے کے چہرے سے دھونے کی کوششیں برابر جاری ہیں لیکن ساحرالموط اب بھی برگِ حشیش پلا رہا ہے، دستِ دولت آفریں اب بھی سرمایہ کے ہاتھوں زکوٰۃ لے رہا ہے البتہ ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کرنے کے بجائے ایران کے شاعروں کی نگاہیں بطنِ گیتی سے ایک آفتابِ تازہ کے طلوع ہونے کا انتظار کر رہی ہیں۔

[1] P.R.P.V: P.157 – [2] ایضاً: ص ۱۵۸ – [3] ایضاً: ص ۱۵۹ - ۱۵۸ – [4] ایضاً: ص ۱۶۰ – [5] P.R.P.V.: P.161

حیوانات کی ذہانت

۱- بھڑوں کی ایک قسم ہے جو اپنے اور بچوں کی غذا کے لئے پہلے کیڑے مکوڑوں کو اپنے ڈنک سے ہلاک کردیتی ہے اور پھر انھیں اپنے چھتے میں لیجاکر رکھ دیتی ہے، لیکن اس اندیشے سے کہ مبادا کوئی چڑیا انھیں اٹھالے جائے، اس سوراخ کو جہاں کیڑے مکوڑوں کا ذخیرہ ہے ریت سے بند کردیتی ہے اور پھر کنکری سے ریت کو دبا دبا کر سخت کردیتی ہے۔

۲- آپ نے دیکھا ہوگا سرخ چیونٹے درخت کی دو پتیوں کو جوڑکر انڈے دینے کے لئے گھونسلہ سا بنالیتے ہیں جسے "مٹے کی جھونجھ" کہتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پتوں کے کنارے ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہیں، حالانکہ سئے ہوئے ہوتے ہیں، لیکن یہ سینا دھاگے سے نہیں ہوتا بلکہ ان کے منھ سے جو لعاب نکلتا ہے اسکے تار سے پتوں کو سی لیتے ہیں۔

۳- ایک جانور ہے جسے Ant Lion. کہتے ہیں یعنی چیونٹی کھانے والا شیر، یہ جانور ایک ننھا سا گڑھا کھود دیتا ہے اور اس کی تہ میں ریت سے اپنے آپ کو ڈھک لیتا ہے، جونہی کوئی چیونٹی اس گڑھے کے کنارے سے گزرتی ہے ریت کا ذرہ چیونٹی کی طرف بڑے زور سے پھینکتا ہے اور جب وہ گڑھے کے اندر گر جاتی ہے تو اسے کھاجاتا ہے۔

۴- ایک ننھی سی مچھلی جو سیام کے تالابوں میں زیادہ پائی جاتی ہے، ان کیڑے مکوڑوں کا شکار کرتی ہے جو نرکل کی پتیوں پر بیٹھے رہتے ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ جب وہ شکار سے چار پانچ فٹ کے فاصلہ پر پہونچ جاتی ہے تو اپنے منھ کو بندوق کی نال کی طرح لمبا کرلیتی ہے اور اس سے پانی کا ایک قطرہ گولی کی طرح اپنے شکار کی طرف پھینکتی ہے، جسکے صدمہ سے اس کا شکار پانی میں آرہتا ہے اور وہ اسے کھاجاتی ہے۔

۵- آسٹریلیا کا گدھ ایمو کے انڈوں کا بڑا شایق ہے اور وہ انڈے اس طرح حاصل کرتا ہے کہ پہلے وہ ڈراکر ایمو کو بھگا دیتا ہے اور پھر انڈوں پر پتھر پھینک کر ان میں سوراخ کردیتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے پنجوں میں انڈوں کو پھنساکر اپنے گھونسلے میں لے آتا ہے اور کھاجاتا ہے۔

۶- اول اول جب لوگ آسٹریلیا کے اندرونی حصوں میں پہونچے تو انھوں نے وہاں بہت سے چھوٹے چھوٹے چوبی جھونپڑے دیکھے، خیال کیا کہ شاید یہ بچوں کے گھروندے ہوں گے۔ حالانکہ یہ گھونسلے تھے وہاں کی ایک خاص چڑیا کے جو درختوں کی چھالوں کو جوڑکر اپنے لعاب دہن سے انھیں چکنا کرلیتی ہے اور انھیں کے اندر انڈے دیتی ہے۔

۷- یہیں آسٹریلیا میں سیاحوں کو ایک اور عجیب وغریب چیز نظر آئی، یعنی انھوں نے جابجا کوڑے کرکٹ کے ڈھیر لگے ہوئے دیکھے۔ انھوں نے خیال کیا کہ یہ یہاں کے باشندوں کی قبریں ہوں گی، لیکن بعد کو تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ بچے نکالنے کے انکوبیٹر ہیں مخروطی شکل کے جن میں وہ انڈے دے کر چاروں طرف سے اسے سڑی گلی پتیوں اور کوڑا کرکٹ سے

سے چھپادیتی ہے تاکہ اس کی گرمی سے بچے نکل آئیں، وہ خود انڈوں پر نہیں بیٹھتیں کیونکہ وہ بہت نازک ہوتے ہیں اور مرغی کے بوجھ سے ٹوٹ جاتے ہیں۔

۸ - سانپ کا زبان لپلپانا دیکھ کر ہمیں بڑا خوف معلوم ہوتا ہے لیکن وہ ہمیں ڈرانے کے لئے ایسا نہیں کرتا۔ بلکہ اُس کی زبان دراصل اس کے سونگھنے اور چھونے کا آلہ ہے۔

وہ بُو کے ذرات کو زبان کی نوک پر لے کر نتھنوں کے اندرونی سوراخ تک لیجاتا ہے (بالکل ایسے ہی جیسے ہم پھول کو ناک تک لے جائیں) اور اس سے وہ اندازہ لگاتا ہے کہ جس زمین پر وہ رینگ رہا ہے کس قسم کی ہے۔

سانپ کی زبان کے ساتھ ساتھ ہمیں اور بہت سے جانوروں کی زبانوں کا خیال آتا ہے۔ گائے اپنی زبان سے بچھڑے کے نرم بالوں پر کنگھی کرتی ہے۔ چرتے وقت گھانس کو مضبوطی سے پکڑ کر اکھاڑ لیتی ہے۔ بلی کی زبان چاٹنے اور رقیق مادہ کو لپ لپ کر کے پینے کے لئے ہے۔ بلی کی زبان میں کانٹے ہوتے ہیں اور اس لئے وہ کتے کی زبان کے مقابلہ میں کھردری ہوتی ہے۔ شیر کی زبان بلی کی زبان سے مشابہ ہے مگر اس کی زبان اتنی خاردار ہوتی ہے کہ ہڈی کے اوپر جو نہایت سخت غلاف ہوتا ہے اس کو بھی کھرچ ڈالتی ہے۔ کتے، لومڑی بھیڑیے وغیرہ کی زبانیں جسم کی حرارت کو بھی اعتدال پر رکھنے میں کام آتی ہیں۔ کیونکہ ان کے جسم پر پسینہ کے غدود نہیں ہوتے اور زبان نکال کر ہانپنے سے جسم کی حرارت اعتدال پذیر ہو جاتی ہے۔

مینڈک کی زبان کیڑے مکوڑوں کو پکڑنے کے لئے موزوں ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ وہ کس صفائی سے یہ کام کرتی ہے یہ وصف چھپکلیوں کی زبان میں بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں بعض چڑیوں کی زبان بھی قابل ذکر ہے۔ کٹھ پھوڑہ کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ زمین پر چونچ رکھے بالکل خاموش جھکا ہوا ہے اور دیر تک اسی حالت میں جھکا رہتا ہے۔ اُس کی زبان بالشت بھر کی ہوتی ہے اور یہ چیونٹیوں کے بل سے چیونٹیاں نکال نکال کر کھانے میں مدد دیتی ہے۔

ادارۂ فروغ اُردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور اس کے خصوصی سالنامے

آپ ہم سے حاصل کر سکتے ہیں، آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا سالنامے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیج دیجئے، پندرہ دن کے اندر آپ کو ذریعۂ رجسٹری مل جائیں گی (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جا سکتیں) آرڈر دس روپیہ سے کم کا نہ ہو، اور محصول ڈاک بحساب پندرہ فی صدی روانہ کیا جائے۔

منیجر نگار لکھنؤ

سیاست الٰہیہ .. عہ	امراؤ جان ادا .. للعہ	جوڑ توڑ ... للعہ	سسرال ... عہ	اردو غزل گوئی ... عہ	مکاتیب نمبر مجلد۔ عہ
ہماری داستانیں۔ ۸ر	خدانخواستہ .. ہے	مضامین شوکت .. عہ	کارٹون ... ہے	عرب کے تین مدبر .. ہے	طنز و مزاح نمبر۔ عہ
مضامین جمال الدین افغانی ۸ر	کنتیا ... ہے	غزالہ ... ہے	قاضی جی ... ہے	خالد بن ولید .. للعہ	پطرس نمبر ... عہ
انتقاد ... ہے	بقراط ... عہ	سودیشی ریل ... ہے	وغیرہ وغیرہ .. ہے	منٹو نمبر مجلد ... ہے	شخصیات نمبر ۲ مجلد عہ

غالب، ذوق اور ناسخ

(محمد انصار اللہ نظر)

نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب اور خاقانیِ ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق میں معاصرانہ چشمک جیسی بھی تھی اس کا اندازہ ان واقعات سے کیا جا سکتا ہے جو کتب تاریخ اور تذکروں میں تحریر ہیں لیکن ضروری ہے کہ ہم ان کی صحت کا بھی تیقن کر لیں، ان واقعات کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ان میں ذرا سا سقم بھی بڑے غلط نتائج کی صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے، سطور ذیل میں اس سلسلہ کے بعض مشہور واقعات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں تاکہ ان کی واقعی کیفیت معلوم ہو جائے۔

(۱)

مفتی انتظام اللہ شہابی اکبرآبادی نے مختلف شاعروں اور بزرگوں کے دلچسپ حالات "لطایف الشعراء" میں شایع کئے ہیں، ان میں غالب اور ذوق کے بھی کئی لطیفے تحریر ہیں:۔

"قلعہ محل کے تمام شہزادے حضرت ذوق کے شاگرد تھے شہزادہ عالی سیرت زیادہ استاد کے منہ لگے تھے وہ مرزا غالب کے کلام پر اکثر حرف گیری کیا کرتے تھے ایک دن کچھ کہہ سن رہے تھے اتنے میں مرزا خضر سلطان بھی آ گئے حضرت ذوق نے ان کے آنے کا خیال نہ کیا طرہ یہ کہ خود بھی مرزا صاحب سے خوش نہ تھے عالی سے کہنے لگے یہ غزل آج ہی کہی ہے:۔ مقطع سنو ؂

سمجھ ہی میں نہیں آتی ہے کوئی بات ذوق اس کی
کوئی جانے تو کیا جانے کوئی سمجھے تو کیا سمجھے

خضر سلطان جب شہر آئے تو استاد (مرزا غالب) سے کل ماجرا کہا جس سے مرزا نے بھی حضرت ذوق کی خبر لی یہ جب ذوق نے سنا تو خضر سلطان سے پہلے ہی کھنچے رہتے تھے، فرماتے ہیں ؂

کہئے نہ تنگ ظرف سے اے ذوق کبھی راز
کہ کر اسے سننا ہو ہزاروں سے تو کہئے" (ص ۱۰۰)

اس لطیفہ میں کئی اسقام موجود ہیں، مفتی صاحب نے صرف اتنا بتایا کہ غالب نے ذوق کی خبر لی مگر کس طرح؟ یہ نہ بتایا۔

مرزا خضر سلطان، آخری تاجدار ہند بہادر شاہ کے چھوٹے صاحبزادے تھے، فن شعر میں مرزا اسد اللہ خاں غالب کے شاگرد تھے، غالب نے اپنی ایک مشہور غزل میں ان کی دعا گوئی اس طرح کی ہے۔ شعر:۔

خضر سلطان کو رکھے خالق اکبر سرسبز
شاہ کے باغ میں یہ تازہ نہال اچھا ہے

مولانا الطاف حسین حالی کے بیان کے مطابق یہ غزل مرزا کے آخری زمانہ کی ہے (مکتوبات آزاد) لالہ سری رام کا بیان ہے کہ وفات کے وقت یعنی ۱۸۵۶ء میں مرزا خضر سلطان کی عمر تقریباً چھبیس برس کی تھی (خمخانۂ جاوید ۲۵۱۳۰) گویا ان کی پیدائش ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء کے قریب کی ہوگی۔

ذوق کی وہ غزل جو "سمجھے" کی ردیف میں ہے اور جس کا مقطع مفتی صاحب نے نقل کیا ہے ۱۲۵۵ھ مطابق ۱۸۳۹ء کے قریب کی ہے اور ایک طرحی مشاعرہ کے لئے کہی گئی تھی، (اس پر تفصیلی بحث میں نے اپنے مضمون" ذوق کے متعلق آزاد کے بیانات" شایع شدہ

نگار لکھنؤ ماہ مارچ ۱۹۶۰ء میں کی ہے) ایسی صورت میں اس غزل کی تصنیف کے وقت تک مرزا خضر سلطان کی عمر زیادہ سے زیادہ
آٹھ سال ہو سکتی ہے، اس عمر میں ان کی شاعری کی ابتدا بھی قرین قیاس نہیں، چہ جائیکہ وہ مرزا غالب سے قلعہ کی باتیں جا لگاتے۔
مولانا الطاف حسین حالی کے بیان کے مطابق غالب قلعہ میں ۱۸۵۰ء میں پہونچے (بحوالہ یادگار غالب) اور مذکورہ حالات میں
یہی زمانہ مرزا خضر سلطان کے استاد مقرر ہونے کا بھی ہو سکتا ہے، غزل (کیا سمجھے) گلشن بیخار ۱۲۵۹ھ مطابق ۱۸۴۳ء میں کئی اشعار
تحریر ہیں، اس طرح بھی یہ بات ممکن نہیں کہ اس غزل کی بات مرزا خضر سلطان کے ذریعہ غالب تک پہونچی۔
حکیم آغا جان عیش کا قطعہ اسی زمین (خدا سمجھے) میں مشہور ہے جو غالب سے متعلق ہے اتفاقاً ذوق کا مقطع بھی ایسا ہو گیا کہ
مفتی صاحب کو یہ لطیفہ قلمبند کرنے کا موقع مل گیا - ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ لطیفہ بالکل بے بنیاد ہے، مفتی صاحب نے اس سلسلہ میں کوئی
حوالہ بھی تحریر نہیں کیا کہ اس کی صحت کا کسی درجہ میں خیال کیا جا سکتا۔
زیر بحث لطیفہ میں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ مفتی صاحب نے "قلعہ کے تمام شہزادے ذوق کے شاگرد" بتائے ہیں، درانحالیکہ یہ
بات بھی حقیقت کے خلاف ہے، متعدد مرشد زادے حافظ احسان اور شاہ نصیر کے شاگرد تھے، شاہزادہ خضر سلطان جن کا اس لطیفہ
میں بہت اہم کردار ہے، مرزا غالب کے تلامذہ میں سے تھے وغیرہ، بات صرف اس قدر ہے کہ شہزادوں میں سے بہت سے ذوق کے دامن
تلمذ سے وابستہ تھے لیکن "اکثر" کو "تمام" کہنا غلط ہے۔
مفتی صاحب غالباً شاہزادے اور مرشد زادے میں فرق نہ کر سکے، مرزا خضر سلطان شہزادہ تھے لیکن عالی کو شہزادہ کہنا
مناسب نہیں قلعہ کی اصطلاح میں ان کو مرشد زادہ یا صاحب عالم کہنا مناسب ہے، یہ ذوق کے اولین شاگردوں میں سے تھے چنانچہ
گلشن بیخار میں ان کا ذکر اس طرح ہے:-

"عالی تخلص از خانوادۂ امیر تیمور است و شاگرد شیخ ابراہیم ذوق"۔ (ص ۱۳۰)

ایسی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ ذوق ان کو زیادہ مانتے ہوں۔ لیکن نہ تو ذوق کی طبیعت ایسی تھی کہ کسی کی غیبت کرتے یا کسی
کی برائی سننا پسند کرتے اور نہ مرزا خضر سلطان اور عالی کے متعلق ایسی شہادتیں ملتی ہیں جن سے یہ قیاس ہو کہ یہ لوگ ایک کی بات سُن کر
دوسرے سے جا لگاتے تھے۔

(۲)

شمس العلماء مولانا الطاف حسین حالی کی تصنیف "یادگار غالب" کو "غالبیات" کے موضوع پر اہم ترین ماخذ کی حیثیت حاصل
ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس تصنیف نے غالب کو واقعتاً غالب بنا دیا۔ اس میں ایک لطیفہ یہ بھی درج ہے:-

"ایک صحبت میں مرزا (مراد اسد اللہ خاں غالب سے ہے) میر تقی کی تعریف کر رہے تھے، شیخ ابراہیم ذوق بھی موجود تھے
انھوں نے سودا کو میر پر ترجیح دی، مرزا نے کہا میں تو تم کو میری سمجھتا تھا مگر اب معلوم ہوا کہ آپ سودائی ہیں"۔ (ص ۸۰)

اس لطیفہ سے عام خیال یہی ہوتا ہے کہ غالب، میر کے معتقد تھے، لیکن ذوق، سودا کے مداح تھے بلکہ میر پر سودا کو ترجیح دیتے تھے۔
مولانا نے مذکورہ لطیفہ کے زمانہ کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ یہ بتایا کہ اس صحبت میں کون کون لوگ موجود تھے، پھر سب سے اہم بات یہ کہ مولانا
نے غالب کا ایک جملہ تو تفریح طبع کے لئے لکھ دیا لیکن اس صحبت کے مبحث پر ذرا بھی روشنی نہ ڈالی، حالانکہ یہ بہت اہم تھا کیونکہ اس سے
دونوں اساتذہ کے نظریات دریافت ہوتے۔
منشی دیا نراین نگم مرتب یادگار غالب کہتے ہیں کہ حالی پہلی مرتبہ ڈیڑھ سال رہ کر ۱۸۵۵ء میں دہلی سے واپس چلے گئے (صفحہ ۸) گویا
حالی پہلی مرتبہ دہلی ۱۸۵۳ء میں آئے ہوں گے، ایسی صورت میں اگر مذکورہ صحبت میں حالی کا موجود ہونا تسلیم کر لیا جائے تو یہ واقعہ ۱۸۵۳ء
کے بعد کا ہوگا۔ حالی نے کسی راوی کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ ان کے الفاظ سے یہی خیال ہوتا ہے کہ وہ خود اس صحبت میں موجود تھے۔

شیخ ذوق اکثر اساتذۂ قدیم سے متاثر تھے جیسا کہ آزاد کے بیان اور ان کے کلام سے ظاہر ہے، دیکھنا یہ ہے کہ وہ میر اور سودا میں کس سے زیادہ متاثر تھے اور کس کی اتباع زیادہ کرتے تھے، ذوق کے کلام میں صرف ایک مقطع ایسا ملتا ہے جس میں کسی اُردو کے شاعر کا نام احترام اور عزت کے ساتھ لیا گیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ اس کا انداز کسی دوسرے کو (بجز خود کے) نصیب نہ ہو سکا، اور یہ ذات صرف میر تقی میر کی ہے ؎

نہ ہوا پر نہ ہوا میر کا انداز نصیب ذوق یاروں نے بہت زور غزل میں مارا

یہ مقطع ذوق نے ۱۲۶۱ھ سے قبل کہا تھا (گلستان بے خزاں) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ذوق کے معاصرین میں سے اکثر میر کے طرز خاص میں شعر کہنے کی کوشش کر رہے تھے لیکن ذوق کہتے ہیں کہ کسی کو کامیابی حاصل نہ ہو سکی گویا صرف ذوق کو یہ فخر حاصل ہوا کہ وہ میر کی اتباع میں کامیاب ہوئے، یہ مقطع اس حقیقت کے اثبات کے لئے بہت کافی سند ہے کہ ذوق، میر کی اتباع نہ صرف بہتر جانتے تھے بلکہ اس پر فخر کرتے تھے، اور اس سلسلہ میں ان کی کامیابی کا اعتراف اکثر اہلِ بصیرت نے کیا ہے:۔

شمس العلماء مولانا محمد ذکاء اللہ صاحب، بہادر شاہ کا ذکر کرتے ہوئے ذوق کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"ابراہیم ذوق طوطیِ ہند جو ریختہ گوئی میں دوسرے میر تھے اس کے استاد تھے"۔ (تاریخ ہندوستان ۹/۳۴۶)

مولانا کی ذات گرامی کو جو اہمیت اور خصوصیت ہے محتاج بیان نہیں، اس کے علاوہ مولانا کو ذوق سے کوئی ایسا تعلق بھی نہیں کہ جس سے ان کے قول کی اہمیت کم ہو سکے، یہ امتیاز ذوق کا ہے کہ وہ دوسرے میر کہلائے۔

شمس العلماء، مولانا محمد حسین آزاد نے ایک موقع پر میر ببر علی انیس کو ذوق کا ایک مطلع سنایا، میر صاحب نے اسے بار بار پڑھوا کر سنا اور فرمایا:۔

"دوسرے مصرعہ میں قافیہ ایسے پہلو سے بیٹھا ہے کہ اسی کا حق ہے وہ استاد تھے جو انھوں نے کہا وہی لفظ ہو تو ہو اور ہو تو نہیں ہوتا"

پھر یہ بھی فرمایا:۔

"خواجہ میر (مراد میر تقی سے ہے) کے بعد یہی ہوئے اور دلی میں شاعر ہی کون ہوا" (آب حیات، دیوان ذوق ۸۷)

اگر آزاد کا بیان کردہ واقعہ بالکل درست نہ بھی ہو تو بھی یہ مسلم ہے کہ کم از کم آزاد اپنے استاد کو دوسرا میر ضرور سمجھتے تھے اور آزاد بھی اُردو کی چیدہ ہستیوں میں سے تھے، چنانچہ ان کی اپنی رائے بھی کچھ کم وقیع نہیں، خصوصاً اس وقت جب آزاد کا جملہ میر و میرزا کے متعلق لاجواب سمجھا گیا اور سند کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ میر کا کلام آہ ہے اور سودا کا کلام واہ، اس لطیفہ میں آزاد نے اپنے استاد کو دوسرا سودا نہیں کہا بلکہ میر کے بعد بہترین شاعر قرار دیا ہے۔

ڈاکٹر سر شاہ سلیمان صاحب نے بھی ذوق کے کلام میں میر کا رنگ پایا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"(مثنوی) اگر مکمل ہوتی تو شاید میر تقی میر کی مثنویات کا جواب ہوتی"۔ (غزلیات ذوق: ۶)

قاضی غلام امید بدایونی نے اپنے مقالہ میں یہی ثابت کیا ہے کہ ذوق، میر کے بعد بہترین غزل گو ہوئے، ان کے مقالہ پر لسان الملک لکھنؤ کی طرف سے غور و خوض کے بعد پہلا انعام ملا۔ اس سے ان کے استدلال کی قیمت بھی ظاہر ہے۔

ذوق انتہا پسند نہ تھے اور یہی ان کی سب سے بڑی خوبی تھی، وہ اگر میر کے ایسے معتقد تھے کہ میر کی طرز میں وہ خصوصیت حاصل کی جو بیان کی گئی تو دوسری طرف وہ سودا کے کمالِ فن کے بھی مداح تھے، چنانچہ قصائد میں اور بعض غزلیات میں بھی سودا کا تتبع انھوں نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جس صحبت کا ذکر حالی نے کیا ہے وہاں میر تقی میر کی تعریف ہو رہی تھی اور اس سلسلہ

میں انتہا پسندانہ طور پر تبصرہ ہو رہا تھا یعنی میر کو بہر طور دوسرے تمام شعراء پر ترجیح دی جا رہی تھی، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں، انصاف پسند طبایع اس قسم کی انتہا پسندانہ باتوں کو کبھی گوارا نہیں کرتیں چنانچہ ذوق نے اس کی تردید کی اور بعض پہلو سودا کے کلام کے ایسے بھی بیان کئے جن سے سودا کا تفوق میر پر ثابت ہو سکے۔ جواب میں مرزا غالب نے اپنی مخصوص تیز زبانی سے کام لیا ہوگا اور وہ جملہ کہا ہوگا جو حالی نے لکھا۔ یہ میرا قیاس ہے جس کی تائید مذکورہ حالات سے ہوتی ہے، لیکن اس قیاس پر ہی اکتفا کرنا کیا ضروری ہے دیکھنا یہ چاہئے کہ مذکورہ لطیفہ کس حد تک حقیقت پر مبنی ہے، ذوق اور غالب کی چشمک مشہور ہے اور زیادہ امکان ہے کہ یہ آخر عمر میں اور ترقی کر گئی ہو، ایسی صورت میں ان ادبی صحبتوں کی گنجایش بمشکل نکل سکتی ہے جہاں ایسی بحثیں ہوتی ہوں اور دونوں استاد موجود رہے ہوں، غالب کا ایسے مشاعروں سے احتراز مشہور بھی ہے جن میں ذوق شریک ہوتے ہوں اور جو بڑے معرکے کے مشاعرے کہے جا سکتے ہوں۔

(۳)

میر صفیر بلگرامی شاگرد غالب (۱۲۴۹ھ - ۱۳۰۷ھ) جلوۂ خضر میں اپنی ایک ملاقات کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:-

"مجھ سے اور حضرت غالب علیہ الرحمۃ سے ایک مرتبہ لکھنؤ اور دہلی کی زبان کے بارے میں گفتگو ہوئی۔۔۔ فرمایا اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو زبان کو زبان کر دکھایا تو لکھنؤ نے اور لکھنؤ میں ناسخ نے۔۔۔۔ جب ناسخ کا کلام دہلی میں پہونچا۔۔۔ اس وقت ہم تین شاعر با مذاق نام بر آوردہ تھے، میں اور مومن خاں اور ذوق، ذوق نے ادھر کم رغبت کی کیونکہ ان کو اپنے مضمون ہی باندھنے میں دقت پڑتی تھی، زبان کی طرف کب خیال کر سکتے تھے مگر مومن خاں نے خیال کیا۔۔۔۔۔۔ ادھر میں نے بھی"

ڈاکٹر مختار الدین احمد صاحب نے احوال غالب میں صفیر کے اس پورے بیان میں کئی معقول اسقام کی نشان دہی کی ہے اور بہت فاضلانہ رائے دی ہے، میں مرزا کے اس بیان سے واقعات کی روشنی میں بحث کرنا چاہتا ہوں۔

مرزا کا بیان ہے کہ جس وقت ناسخ کا "کلام" دہلی پہونچا وہاں تین با مذاق نام بر آوردہ شاعر تھے، غالب، مومن، ذوق۔۔۔ ناسخ کا کلام پہلی مرتبہ دلی کب پہونچا؟ اس کے زمانۂ و سال کا تعین اب دشوار ہے، البتہ مولانا محمد حسین آزاد کا ارشاد ہے کہ:-

"لکھنؤ سے شیخ ناسخ کی غزل اس طرح میں آئی۔۔۔۔ استاد مرحوم کی اصلاح بند ہو چکی تھی، مگر آداب شاگردانہ کی آمد و رفت جاری تھی"۔ (دیوان ذوق: ۵)

ذوق ۱۲۲۱ھ تک باقاعدہ شاہ نصیر کے شاگرد رہے (مجموعۂ نغز: ۳۸۵) لازماً یہ واقعہ اس کے بعد کا ہوگا، بقول آزاد اسوقت ذوق کی عمر ۲۱ سال سے زاید تھی، غالب کی پیدائش ۱۲۱۲ھ کی ہے اور مومن خاں ۱۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے، اس لحاظ سے اسوقت جب ناسخ کا کلام دہلی پہونچ رہا تھا، غالب اور مومن کی عمر علی الترتیب دس اور سات برس کی زیادہ سے زیادہ ہو سکتی تھی۔ ان عمروں میں ان کی شاعری کی ابتدا بھی قرین قیاس نہیں چہ جائیکہ ان کا شمار دلی کے تین با مذاق شاعروں میں کیا جاتا۔

مرزا اپنے ایک خط میں فرماتے ہیں:-

"۱۵- برس کی عمر سے ۲۵ برس کی عمر تک بڑا دیوان جمع کیا آخر جب تمیز آئی تو اس دیوان کو دور کیا اوراق یک قلم چاک کئے"

(عود ہندی، سرگزشت غالب: ۲۵)

گویا خود بقول غالب ان کو "تمیز آنے" کا زمانہ ۱۲۳۶ھ کے بعد کا ہے اور اس سے پہلے کے ان کے کلام کی خود ان کی نگاہ میں یہ قیمت تھی کہ "اوراق یکقلم چاک کئے" اس وقت تک غالب خود اپنے بیان کے مطابق بیدل، اسیر اور شوکت کی طرز میں ریختہ لکھتے تھے، یعنی ناسخ کی اتباع کا خیال بھی پیدا نہ ہو سکا تھا۔ ناسخ کا پہلا دیوان ۱۲۳۲ھ میں مکمل ہوا اگر ہم آزاد کے بیان

پر خیال نہ بھی کریں تو بھی یہ یقینی امر ہے کہ دیوان مکمل ہو چکنے کے بعد دہلی ضرور پہونچا ہوگا، اس وقت تک غالب نے ناسخ کی اتباع نہیں کی اور ان کا شمار تین نام بر آوردہ شعرا میں نہیں ہو سکا تھا جیسا کہ بیان ہوا۔ البتہ ذوق کے دیوان میں متعدد ابتدائی غزلیں ملتی ہیں جو ناسخ کی طرز خاص بلکہ ان ہی کی غزلوں اور زمینوں میں کہی گئی ہیں، پھر آزاد کے بیانات سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ ذوق ابتدا ہی سے ناسخ کی اتباع کر رہے تھے یا یہ کہ ان کی غزلوں پر غزل کہتے تھے، غالب کا یہ قول کہ ذوق نے ناسخ کے کلام کی طرف رغبت کم کی، صحیح نہیں، بلکہ اگر ابتدائی زمانہ پر خیال کریں تو جیسا کہ بیان ہوا ذوق نے کلام ناسخ کی طرف توجہ کی، البتہ غالب کو اسیر، شوکت اور بیدل کی اتباع سے ہی فرصت نہ ہو سکی وہ ناسخ کا خیال کب کر سکتے تھے۔

میر صفیر کے بیان کے مطابق غالب نے "ناسخ کے کلام" کے پہونچنے کا ذکر کیا ہے نہ کہ "ناسخ کے دیوان" کے پہونچنے کا، اور کلام کا پہونچنا اس وقت بھی ممکن ہے جب دیوان مکمل نہ ہو سکا ہو، گویا ۱۲۳۲ھ سے قبل جیسا کہ آزاد کے بیان سے ثابت ہے البتہ اگر "دیوان" کہتے تو بات کچھ اور ہوتی اور پھر یہ دیکھنا پڑتا کہ مرزا نے دیوان اول، دوم، سوم میں سے کس سے مراد لی ہے۔

غالب، مومن اور ذوق کس زمانہ میں دلی کے تین نام بر آوردہ شاعروں میں شمار ہوئے؟ اس کا تعین بھی دشوار ہے البتہ بعض بیانات یہاں نقل کرتا ہوں جن سے مبحث پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۸۴۵ء میں محل حیات بخش میں ایک عام مشاعرہ ہوا، اس میں مومن غالباً شریک نہ تھے، غالب اور ذوق موجود تھے، غالب کے سامنے شمع پانچویں یا چھٹے نمبر پر آئی، ان کے بعد محوی شاگرد صہبائی نے غزل پڑھی، سب سے آخر میں بقول غالب سلطان الشعرا ذوق نے غزلیں پڑھیں۔ (کلیات نثر غالب، سرگزشت غالب وغیرہ)

۱۸۵۰ء میں مولانا حالی کے قول کے مطابق غالب دربار میں پہونچے اور تاریخ نویسی کی خدمت سپرد ہوئی اسی کے صلہ میں ان کو خطابات عطا ہوئے (یادگار غالب) غالب شعراء کے زمرہ میں کب داخل ہوئے اس کا علم نہیں، اغلب ہے کہ دربار میں پہونچنے کے بعد ہی ایسا ہوا ہوگا۔

۱۸۴۳ء میں مولانا صہبائی نے "انتخاب دواوین شعرائے مشہور زبان اردو کا" مرتب کیا اس میں بقول گارساں، ولی، درد، سودا، میر، جرأت، حسن، نصیر، ممنون، ناسخ، مولچند، ذوق اور مومن کے کلام کے انتخابات ہیں (خطبات ۱۸۵۰ء: ۹۲) اس میں غالب کا نام نہیں آتا ورنہ دتاسی نے ضرور ان کا ذکر کیا ہوتا۔

۱۸۵۰ء کے ایک خطبہ میں گارساں کا یہ جملہ بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ:-

"میں حال کے زندہ ہر دلعزیز شعرا یعنی مومن، نصیر، ذوق، ناسخ اور آتش کے کلام کا ذکر کرتا ہوں" (خطبات: ۲)

ان بیانات سے صاف ظاہر ہے کہ مومن کا شمار اردو کے مشہور شعراء میں ۱۸۴۳ء سے پہلے ہی ہو چکا تھا اور ذوق کو خطاب خاقانی ہند اس سے پہلے بلکہ بہت پہلے حاصل ہو چکا تھا، غالب کا ذکر بھی تذکروں میں عزت کے ساتھ کیا گیا ہے لیکن تذکروں میں متعدد شعراء کے حالات درج ہوتے ہیں اور عام ہے کہ جس شخص سے تذکرہ نویس کا تعلق بہتر ہوتا ہے اس کا ذکر بھی اسی قدر خوبی سے کیا جاتا ہے، اس لئے ان سے کسی شخص خاص کی مقبولیت عام کا واقعی تعین دشوار ہوتا ہے، میرے نزدیک غالب کی عام مقبولیت کے اظہار کے لئے حالی کا بیان زیادہ وقیع ہے، صاف ظاہر ہے کہ مرزا کا شمار دہلی کے تین نہیں "چند" نام بر آوردہ شاعروں میں بھی ۱۸۵۰ء تک یا کم از کم ۱۸۴۳ء تک نہ ہوا تھا۔ ناسخ کا انتقال ۱۲۵۴ھ ۱۸۳۸ء میں ہو گیا تھا اور اس وقت تک ان کے تینوں دیوان مکمل ہو چکے تھے۔ ایسی صورت میں اگر یہ کہا جاتا کہ جس وقت دہلی ناسخ کا کلام پہونچا وہاں کے سر بر آوردہ شاعروں میں "مومن اور ذوق بھی" تھے تو صحیح ہوتا۔ غالب کا خود کو بھی ان میں شامل کر لینا درست نہیں تھا۔ کیونکہ غالب کا شمار تین نام آوردہ شعرائے دہلی میں اس وقت تک بھی نہ ہو سکا تھا جب ناسخ کے تینوں دیوان مکمل ہو چکے تھے، اگر غالب کے نام بر آوردہ ہو چکنے کے بعد کے زمانہ کو خیال کر لیں کہ اس وقت شعرائے دہلی کو ناسخ کی طرز اور ان کے کلام کی طرف توجہ

ہوئی تو مومن کو ان شعراء میں شمار کرنا مشکل ہو جائے گا کیونکہ مومن بیچارے کا انتقال ۱۸۵۲ء میں ہی ہو گیا، لیکن یہ حقیقت ہے کہ مومن نے زبان کی طرف کافی توجہ کی اور بقول مرزا بھی ناسخ کے کلام کی قابل ذکر خوبی تھی۔

غالب نے اپنے اس بیان میں ایک عجیب بات یہ کہی ہے کہ "ذوق کو اپنے ہی مضمون باندھنے میں دقت پڑتی تھی"۔ غالب، ذوق کے معاصر ہی نہیں، حریف مقابل بھی تھے، ان کو ذوق کے حالات بخوبی معلوم ہوں گے۔ معلوم نہیں وہ کون سے مواقع تھے جن سے مرزا نے یہ اندازہ کیا جو بیان ہوا، تمام معاصر اور مابعد کے تذکرہ نویسوں کو اس معاملہ میں اتفاق ہے کہ ذوق نہایت قادر الکلام شاعر تھے بلکہ اکثر کو تو اس بات کا بھی دعویٰ ہے کہ:۔ "قوتِ مشقی کہ او راست دیگرے را دیدہ نہ شد"۔ خود غالب، ذوق کو "سلطان الشعراء" کہکر خطاب کرتے ہیں، اب اگر سلطان الشعراء کو بھی اپنے مضمون باندھنے میں دقت پڑتی تھی تو عام شاعروں کی حالت کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے۔

مرزا کا یہ کہنا کہ "ذوق زبان کی طرف کب توجہ کر سکتے تھے" اور بھی عجیب ہے خصوصاً اس وقت جب کہ خود غالب ہی نے ایک موقع پر محمد شاہ علی شہرت سے کہا تھا کہ:۔

"(داغ کی اردو) ایسی عمدہ ہے کہ کسی کی کیا ہوگی، ذوق نے اردو کو اپنی گود میں پالا تھا، داغ اس کو نہ فقط پال رہا ہے بلکہ اس کو تعلیم دے رہا ہے"۔ (بحوالہ احوال غالب: ۱۵)

ذوق جس نے اردو کو اپنی گود میں پالا کیسے کہا جائے کہ اسی ذوق کے متعلق غالب نے یہ کہا ہو گا کہ وہ زبان کی طرف کب توجہ کر سکتے تھے، مگر مہر صفیر بلگرامی یہ واقعہ اسی غالب سے منسوب کرتے ہیں اور صفیر، غالب کے شاگرد ہیں چنانچہ استاد کے متعلق کچھ کہنے کا کافی حق رکھتے ہیں۔ لیکن ذوق کے متعلق مرزا کا یہ دعویٰ حقیقت سے بہت دور ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد لطیفے کتابوں میں درج ہیں لیکن صحیح حالات اور صحیح نتائج اخذ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے ان لطیفوں کی صحت کا تعین کریں، ورنہ ظاہر ہے کہ لطیفوں کی بنیاد پر جو نتیجہ بھی اخذ کیا جائے گا اور جو رائے بھی قائم کی جائے گی وہ خود بھی "لطیفہ" ہی ہوگی۔

تاریخ ویدی لٹریچر

(نواب سید حکیم احمد)

یہ تاریخ اس وقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور ان کی تاریخی و مذہبی کتاب رگوید وجود میں آئی، چنانچہ فاضل مولف نے اپنی کتاب کو اسی عہد سے شروع کیا ہے اور ویدی لٹریچر سے متعلق تاریخی، مذہبی، اخلاقی و روایتی کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کو آپ نے نہایت وضاحت و سلاست کے ساتھ پیش نہ کیا ہو۔

بہ سلسلۂ تحقیق انھوں نے مستشرقین مغرب سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ بھجنوں کے ترجمہ میں اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اصل عبارت کا کوئی لفظ ترک نہ ہونے پائے۔ اس کتاب میں جو زبان اختیار کی ہے وہ بہت سلیس اور عام فہم ہے۔

یہ کتاب صرف ہندوستانی ادب ہی نہیں بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی، اور اردو زبان میں یقیناً یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو خاص موضوع پر اس قدر احتیاط و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔

قیمت چار روپے

منیجر نگار لکھنؤ

صوفی فلاسفہ

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

پروفیسر ایڈورڈ براؤن نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نویں صدی عیسوی کے اواخر اور دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں
ابو یزید بسطامی - جنید وغیرہما ایسے ایرانی النسل صوفیوں کی وجہ سے عقیدۂ وحدۃ الوجود تصوف میں داخل ہوا[1]۔ جنید اور ابو یزید
بسطامی کے چند ایسے اقوال تذکرۃ الاولیاء سے نقل کئے ہیں، جو عقیدۂ وحدۃ الوجود پر صریح دلالت کرتے ہیں[2] اور پروفیسر براؤن کے
شاگرد پروفیسر نکلسن نے بھی تذکرۃ الاولیاء کے وہی اقوال پیش فرما کر اپنے استاد کی ہم نوائی کی[3]۔ لیکن مشرق اور مغرب کے کسی
محقق نے یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ تذکرۃ الاولیاء کے مؤلف شیخ فریدالدین عطار کا انتقال جنید اور ابو یزید بسطامی کے
تقریباً ساڑھے تین سو برس بعد ٦٢٧ھ میں ہوا[4]۔ اور تیرھویں صدی عیسوی کے اس تذکرہ کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اس میں
راویوں کے نام درج نہیں کئے گئے ہیں - حالانکہ ابو عبدالرحمٰن محمد بن الحسن السلمی (المتوفی ٤١٢ھ[5]) - حافظ ابو نعیم (المتوفی
٤٣٠ھ[6]) وغیرہما نے اپنے تصانیف میں احادیث کی طرح تمام راویوں کے نام درج کئے ہیں - عطار نے صرف "نقلست" لکھنے پر
اکتفا کی ہے اور تذکرۃ الاولیاء میں محض ایک جگہ یہ فرما کر سند کا مجملاً تذکرہ کیا ہے "عطائے سلمی آوردہ است باسناد عبداللہ بن مبارک[7]"
اس لئے راویوں کے نام اور کتابوں کے حوالے کے فقدان کی وجہ سے ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ عقیدۂ وحدۃ الوجود کے
متعلق اقوال حقیقتاً ابو یزید بسطامی اور جنید کے ہیں یا موضوع احادیث کی طرح متاخرین صوفیہ نے اپنے عقاید کی صحت کے ثبوت
کے لئے ان اقوال کو غلط طور پر ابو یزید بسطامی اور شیخ جنید سے منسوب کر دیا۔
میری رائے میں جس طرح پروفیسر نکلسن کے الفاظ میں اس سوال کا صحیح اور واضح جواب نہیں دیا جا سکتا کہ اسلامی تصوف
کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی[8]۔ اسی طرح اس سوال کا جواب بھی متقدمین صوفیہ کے تصانیف تلف ہو جانے کی وجہ سے صحیح اور واضح

---

١ - "A Literary History of Persia" Vol I pages 426-27

٢ - Ibid pages 427-28

٣ - "A Literary History of the Arabs" pages 385-87

٤ - کشف الظنون جلد اول صفحہ ٢٠٩

٥ - "کتاب الاربعین فی التصوف" السلمی مطبوعۂ حیدرآباد ٹائٹل پیج

٦ - "حلیۃ الاولیاء" لابی نعیم مطبوعۂ مصر جلد اول ٹائٹل پیج

٧ - "تذکرۃ الاولیاء" للعطار مطبوعۂ مطبع مجتبائی دہلی صفحہ ٦٥

٨ - "A Literary History of the Arabs" page 390

پر نہیں دیا جا سکتا کہ تصوف میں عقیدۂ وحدۃ الوجود کب اور کیونکر داخل ہوا؟

تاریخی اعتبار سے یہ کہنا مشکل ہے کہ سبحانی ما اعظم شانی[1] حقیقتاً ابو یزید بسطامی کا قول تھا، ہاں علامہ طبری کی شہادت کے بعد[2] یہ امر متیقن ہو جاتا ہے کہ ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء میں مصلوب ہونے والے حسین بن منصور الحلاج نے اپنے مصلوب ہونے سے چند برس قبل دعوائے ربوبیت کیا تھا لیکن حلاج کی کوئی ایسی تصنیف باقی نہیں ہے جس سے اس کے عقاید پر روشنی پڑ سکے اور چونکہ حلاج سے ایک سو اکیس برس بعد وفات پانے والے حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء کی دسویں جلد میں حلاج کا ذکر اچھی طرح نہیں کیا۔ حلاج کے مصلوب ہونے کے ایک سو چھپن برس بعد انتقال کرنے والے عبد الکریم بن ہوازن القشیری نے حلاج کی ایک موافق اسلام روایت درج کرنے کے باوجود[3] حلاج کے ایک سو چھپن برس بعد وفات پانے والے عثمان بن الہجویری نے جن کے تذکرہ کو پروفیسر براؤن نے نایاب اور غیر مطبوع تحریر کیا ہے[4] اور جس کا ۱۳۲۴ھ مطابق ۱۹۰۶ء کا مطبع اسلامیہ اسٹیم لاہور کا اردو ترجمہ "ظہیر المطلوب ترجمۂ کشف المحجوب" میرے پیش نظر ہے کے الفاظ سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ متاخرین کی نظر[5] میں تو حلاج مقبول تھا لیکن متقدمین صوفیہ نے یا تو "حلاج کو مردود قرار دیا تھا اور یا پھر اس کے بارے میں توقف کیا تھا"[6] لہٰذا یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ متاخرین صوفیہ کے قول کے مطابق حلاج مشائخ صوفیہ میں شامل تھا یا مورخین اسلام کی تحقیق کے مطابق ایک چالاک شعبدہ باز تھا جس کا تعلق قرامطہ سے تھا[7]۔ اسی طرح یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ حلاج کا دعوائے ربوبیت بنی عباس کے ایرانی شیعوں کے عقیدۂ حلول کا عکاس تھا یا عیسائیوں کے عقیدۂ حلول یا فلاطینس کے نظریۂ وحدۃ الوجود کا[8]۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مسلمانوں کو فلسفۂ یونان، نو افلاطونیت کی مسخ کردہ شکل میں ملا اور اس میں شک نہیں کہ ابن سینا اور ابن رشد کا کیا ذکر، ۳۳۹ھ مطابق ۹۵۰ء میں وفات پانے والا الفارابی بھی عقیدۂ وحدۃ الوجود کا اتنا قایل تھا کہ اس نے صاف طور سے اعتراف کیا کہ[9] شروع میں خدا ظاہر ہوا اور اسی کے ظہور سے ہر شے ظاہر ہوئی اور بار دیگر ہر شے کے ساتھ ہر شے میں خدا جلوہ گر ہوا۔

لیکن ان تمام نہاد مسلمان فلاسفہ کے برعکس جن کا عقیدۂ وحدۃ الوجود ان کے تصانیف سے ظاہر ہے متقدمین صوفیہ کے ان تصانیف سے جو ہمارے عصر میں موجود ہیں عقیدۂ وحدۃ الوجود کا اظہار نہیں ہوتا

متقدمین صوفیہ کی قدیم ترین تصنیف جو تلف ہونے سے محفوظ رہی ۲۴۳ھ میں وفات پانے والے محاسبی کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ ہے جسے مارگرٹ اسمتھ نے ۱۹۴۰ء میں ایڈٹ کیا تھا، یہ کتاب عقیدۂ وحدۃ الوجود کے ذکر سے اسی طرح خالی ہے جیسی ۲۸۶ھ میں انتقال کرنے والے خراز کی کتاب الصدق ۴۱۲ھ میں وفات پانے والے السلمی کی کتاب الاربعین

---

[1] تذکرۃ الاولیاء مطبوعۂ دہلی صفحۂ ۹۵

[2] تاریخ طبری مترجمۂ مولانا عمادی جلد سوم حصہ سوم و چہارم صفحہ ۲۸

[3] "الرسالۃ القشیریۃ فی علم التصوف" مطبوعۂ مطبع عامرۃ العثمانیہ مصر۔ صفحات ۵-۴

[4] "A Literary History of Persia" Volume 2 page 288

[5] ظہیر المطلوب ترجمۂ کشف المحجوب" صفحہ

[6] "A Literary History of Persia" Volume 1 page 423

[7] "Studies In Islamic Mysticism" page 80

[8] "عجائب النصوص" الفارابی، مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۴۴۔

۴۳۰ھ میں انتقال کرنے والے حافظ ابونعیم کی حلیۃ الاولیاء اور ۴۶۵ھ میں مرنے والے عبدالکریم کا رسالۂ قشیریہ۔

کہا جاتا ہے کہ متقدمین صوفیہ کے تصانیف میں عقیدۂ وحدۃ الوجود اور دوسرے خلافِ اسلام عقاید کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ صوفیہ اہلِ سنت سے خائف تھے اور جب پہلی مرتبہ اہلِ سنت نے بعض متصوفہ کو سزا دے کر اُن کو متنبہ کیا تو اسکے بعد سراج نے کتاب لمع پیش کی جس میں مرید اور سالک کو اُن امور کے بیان کرنے سے منع کیا جن کا کہنا جائز نہیں اس کی تائید سلمی نے کتاب غلطات میں اور غزالی نے کتاب احیاء میں کی[1]، لیکن اول تو سراج کی کتاب میں وحدۃ الوجود کا ذکر نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ در اصل سراج اور سلمی عقیدۂ وحدۃ الوجود کے اظہار سے منع کرتے تھے اور اس عصر کے صوفی حقیقتاً خائف تھے تو پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک ہی عصر کے بعض صوفی کتمانِ عقائد کریں اور بعض اظہارِ عقائد یعنی ۴۳۷ھ میں رسالۂ قشیریہ تصنیف کرنے والے عبدالکریم بن ہوازن القشیری تو اہلِ سنت سے اتنے خائف نظر آتے ہیں کہ کہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں مخالفین و منکرینِ تصوف کی عداوت شدید ہے[2] اور کہیں طول الابتلاء کی شکایت کرتے ہیں[3]۔ لیکن انھیں قشیری کے ہم عصر ابوسعید ابوالخیر کے خلافِ اسلام عقاید و افعال اتنے مشہور تھے کہ اُندلس کے علامہ ابن حزم نے الملل والنحل میں صوفیہ کا ذکر تو اس عنوان سے کیا ہے "اُن جماعتوں کی شناعت جن کو فرقے معروف نہیں"[4] لیکن ابوسعید ابوالخیر کی شناعت کو ان الفاظ میں معروف کہا ہے:-

"ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اسی زمانے میں نیشاپور میں ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوسعید ابوالخیر ہے صوفیہ میں سے ہے کبھی کمبل پہنتا ہے اور کبھی ریشم جو مردوں پر حرام ہے کبھی ایک دن میں ہزار رکعت پڑھتا ہے اور کبھی کوئی نماز نہیں پڑھتا نہ فرض نہ نفل یہ محض کفر ہے"[5]

یہ مشہور صوفی القشیری کے بھی ہم عصر تھے اور شیخ الرئیس ابن سینا کے بھی اور انھیں کے متعلق ابن سینا نے کہا تھا کہ "ہر چہ من دانم او بیند"[6] یعنی جو کچھ میں جانتا ہوں وہ وجدان کے ذریعہ سے اُن کے پیشِ نظر ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دیالمہ کے عصر میں جو مذہب سے بیگانگی اور فلسفۂ یونان سے والہانہ شغف کا عہد تھا تصوف نو افلاطونیت کے فلسفۂ وحدۃ الوجود سے آشنا ہوا اور اسی لئے ابن سینا نے ابوسعید ابوالخیر کے متعلق "ہر چہ من دانم او بیند" اور ابوسعید ابوالخیر نے ابن سینا کے متعلق "ہر چہ ما بینیم او داند"[7] ارشاد فرما کر اتحادِ ینابیع کا ثبوت دیا۔ لیکن چونکہ دیالمہ کی دولتِ مستعجل ۴۴۰ھ میں ختم ہوگئی تھی[8] اور دیالمہ کے بجائے وہ قوم برسر اقتدار آئی تھی جس نے ابن اثیر کے قول کے مطابق خراسان کے منابر پر شیعوں کے ساتھ سنی اشاعرہ پر بھی فلسفہ دوستی کے جرم میں لعنت بھیجنے کا حکم دیا تھا[9] لہذا دیالمہ کے زوال کے بعد اسوقت تک پھر کوئی دوسرا ابوسعید ابوالخیر پیدا نہیں ہوا جب تک امام غزالی نے تصوف کے لئے دنیائے اسلام میں ایک خاص جگہ نہ حاصل کرلی۔

---

[1] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۳۹۴ ——— [2] "الرسالۃ القشیریۃ" مطبع عامرۃ العثمانیہ مصر صفحہ ۲ ———

[3] حوالۂ سابق صفحہ ۳ ——— [4] حوالۂ سابق ——— [5] ملل ونحل ابن حزم اندلسی مترجمۂ مولانا عمادی جلد سوم صفحہ ۲۰۲ ———

[6] ملل ونحل ابن حزم مترجمۂ مولانا عمادی جلد سوم صفحہ ۲۰۰ ——— [7] "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعۂ ایران صفحہ ط ———

[8] "ترجمۂ اشارات" مطبوعۂ ایران صفحہ ش۔

[9] "A Literary History of the Arabs" page 379

امام غزالی کے بعد تصوف کے خلاف پھر آواز بلند کی گئی اور عباسی خلیفہ المتقی نے ۱۱۶۰ء میں نہ صرف کتب فلسفہ کو ضبط کیا بلکہ مشہور صوفی بزرگ حضرت عبدالقادر جیلانی کے صاحب زادے کے کتب خانے کی تصوف کی کتابیں بھی ضبط کر لیں[۱] اور اسی مخالفت کے دور میں ۱۲۳۴ء میں شیخ المقتول شہاب الدین کو اپنی جان تصوف کی نذر کرنا پڑی[۲]۔ شیخ المقتول کے ہم عصر شیخ الاکبر محی الدین ابن العربی المتوفی ۶۳۸ھ مطابق ۱۲۴۱ء نہ صرف اس طغیانی دور کو عافیت کے ساتھ عبور کر گئے بلکہ موصوف نے اس ناسازگار ماحول کو تصوف کے لئے سازگار بنایا اور علامہ ابن تیمیہ کے اس ارشاد کے باوجود کہ "انھم اعتقد والعقید المتفلسفۃ ثم اخرجوھا فی قالب المکاشفۃ"[۳] یعنی صوفیہ نے فلاسفہ کے عقاید کو کشف کے لباس میں پیش کیا ابن عربی کی وجہ سے تصوف کچھ اس طرح ذایع وشایع ہوا کہ پروفیسر میکڈونلڈ کے الفاظ میں ہر مسلمان مفکر غیر شعوری طور سے وحدۃ الوجود کا قایل ہو گیا۔

---

[۱] قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ مصنفہ گولڈ تسیہر مترجمہ وحید الدین صفحہ ۳۰۔

[۲] "A Literary History of the Arabs" page 338

[۳] الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان مطبوعہ مصر صفحہ ۴۰۔

[۴] "بحث در آثار و افکار و احوال حافظ" مطبوعہ ایران۔

مکتبۂ جدید لاہور کی مشہور تاریخی، سوانحی اور نفسیاتی مطبوعات

جو ظاہری و معنوی حیثیتوں سے معیاری درجہ رکھتی ہیں۔ آپ ہندوستان میں ہمارے ذریعہ سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ذیل کی فہرست ملاحظہ فرمائیے اور آپ کو جو کتابیں درکار ہوں اُن کی قیمت مع محصول ڈاک ذریعۂ منی آرڈر ہمارے پاس بھیج دیجئے (کمیشن دے، پی کا کوئی سوال نہیں) لیکن کوئی آرڈر دس روپے سے کم کا نہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ محصول ڈاک بھی بحساب پندرہ فیصدی آپ کو بھیجنا چاہئے۔

منیجر نگار، لکھنؤ

حیات محمد	(محمد حسین ہیکل)	انیس روپیہ
ابوبکر صدیق	(" ")	دس روپیہ
الحسین	(" ")	ڈھائی روپیہ
الزہرا	(" ")	دو روپیہ
الہارون	(" ")	پانچ روپیہ
خالد سیف اللہ	(ابو زید شبلی)	پانچ روپیہ
عمرو بن العاص	(حسن ابراہیم حسن)	پانچ روپیہ
چنگیز خاں	(ہیرلڈ لیمب)	پانچ روپیہ
امیر تیمور	(" ")	پانچ روپیہ
جینے کا قرینہ	(آندرے موروا)	چھ روپیہ

جینے کی اہمیت	(لن یوتانگ)	بارہ روپیہ
زندگی کا راستہ	(ڈی ٹیس جیمس)	چھ روپیہ
کامیابی کا راستہ	(" ")	چار روپیہ
ولی سے اقبال تک	(سید عابد علی)	پانچ روپیہ
مقدمۂ شعر و شاعری	(ڈاکٹر وحید قریشی)	دس روپیہ
تذکرۂ شوق	(عطاء اللہ پالوی)	چھ روپیہ
پھندنے	(سعادت حسین منٹو)	پانچ روپیہ
گنجے فرشتے	(" ")	پانچ روپیہ
ٹھنڈا گوشت	(" ")	تین روپیہ
چغد	(" ")	تین روپیہ

یاس یگانہ چنگیزی

(ایک جایزہ)

(میر ہاشم)

حالیہ دور کے شاعروں میں یاس یگانہ چنگیزی کے یہاں ایک نمایاں انفرادیت نظر آتی ہے۔ لیکن ان کی حد سے زیادہ خودپرستی نے انھیں بڑا نقصان پہونچایا۔ خرابی یہ ہوتی کہ وہ اپنے ہمعصروں کو خاطر میں نہ لائے اور غالب شکن بننے کی کوشش اُن کے لئے دنداں شکن ثابت ہوئی، اپنی طبیعت کے باعث یاس کو شدید مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا جس کی مثال موجودہ دور میں نظر نہیں آتی۔

غالب سے انکار کرنے کے باوجود یاس یگانہ، غالب کے صحیح مقلد ہیں۔ انھوں نے اسی راستہ کو اختیار کیا جس کو غالب نے پہلی بار بنایا تھا۔ غالب ہی نے غزل کو ہمہ گیری عطا کی، تفکر اور تغزل کے امتزاج کے ساتھ انھوں نے غزل کو ایک نئی صورت دی جسکے باعث غزل کی حدود وسیع ہوگئیں۔ غالب سے واقفیت کی بنا پر یگانہ کے فن میں جسارت پیدا ہوئی۔ موضوع کا تنوع یہیں سے ہاتھ لگا۔ لیکن لہجہ میں مردانہ بانکپن اور طرز کلام میں گرمی حضرت آتش کی ہمزبانی سے پیدا ہوئی۔ خود انھیں یہ بات تسلیم ہے ؎

کلامِ یاس سے دنیا میں پھر اک آگ لگی
یہ کون حضرتِ آتش کا ہمزباں نکلا

اس سے یگانہ کی انفرادیت پر حرف نہیں آتا۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ محض آتش کے رنگ کی ارتقائی شکل یاس کے یہاں ملتی ہے "یاس کی شاعری کو آتش کے رنگ اور طرز کی ارتقائی صورت بیان کرنے کے بعد" بھی یاس کے تعلق سے کہنے کے لئے بہت کچھ رہ جاتا ہے۔ اور یگانہ کا درجہ ایک صاحب طرز شاعری کی حیثیت سے کم نہیں ہوتا۔

غزل میں حسن و عشق کو ہمیشہ بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے لیکن یاس یگانہ کا بار بار یہ اعلان ہے کہ حسن و عشق اُن کے موضوعِ سخن سے باہر ہیں اور روہان کا ان کی سرحد میں داخل ہونا جیسے جرم ہے اور کبھی ہوگیا تو وہ "مداخلتِ بیجا" کی حیثیت رکھتا ہے یگانہ کا یہ خیال اُس زمانہ کی ادبی اور سیاسی تحریکات اور میلانات کا ایک ردِ عمل یا اُس سے پیدا شدہ نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی سے سماج میں تبدیلی آتی ہے۔ چنانچہ جب سرمایہ دارانہ نظام کے خد و خال واضح ہونے لگے تو اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے تقاضے پیدا ہوئے، بدلے ہوئے حالات میں نظم کو ترقی اور غزل پر اعتراضات ہونے لگے۔ ایک بڑا اعتراض غزل کی معاملہ بندی پر تھا لیکن غالب نے غزل کو نئی زندگی سے آشنا کر دیا تھا اور ایسا نہ ہوتا تو بہت ممکن تھا کہ نئے حالات میں غزل جانبر نہ ہو سکتی۔ غالب کے بعد دوسرے عظیم شاعر اقبال نے غزل میں ایک انقلاب پیدا کیا اور اس کو زندگی کے مختلف موضوعات کا ذریعہ اظہار بنا دیا، اقبال کے ہمعصروں میں صفی، عزیز، یگانہ پھر حسرت، اصغر، فانی، اثر، سیماب، جگر اور فراق وغیرہ نے کاکل غزل کی مشاطگی نہایت جانفشانی سے کی۔ اُن میں سے ہر شاعر نے غزل کو آگے بڑھانے میں اپنا رول اپنے مخصوص انداز میں ادا کیا۔ یاس نے بھی غالب اور اقبال کی طرح غزل میں نئے مضامین

اور نئے موضوعات داخل کئے لیکن حسن و محبت کے مضامین کو "غزل نکالا" کرنے کا جو خیال یاسؔ یگانہ کے ذہن میں سمایا تھا وہ صحیح نہیں ہے۔ انسان کی فطرت محبت کے صحیح جذبے سے بہت شدید طور پر متاثر ہوتی ہے۔

میرؔ نے کیا خوب کہا ہے ؎

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

یہ "عجب اک سانحہ" بالکل فطری ہے اور اس کا اظہار کوئی جرم نہیں ہے۔ حسرتؔ موہانی کے خیال کے مطابق "ہوس" بھی ایک جمہوری جذبہ ہے اس کو ادب سے خارج کرنا ادب کی جان پر ظلم کرنا ہے۔ اس لئے شعر سے تغزل کو خارج کر دینا اس سے زندگی چھین لینے کا مترادف ہے۔ لیکن اس خود عاید کردہ "حکم امتناع" کے باوجود خوش قسمتی سے یاسؔ یگانہ اس "شجرِ ممنوعہ" کی طرف ہاتھ بڑھائے بغیر نہیں رہ سکے۔ اور اُن کے کلام سے اچھی خاصی تعداد ایسے اشعار کی مہیا کی جا سکتی ہے جن کے اندر بھرپور تغزل اور وارداتِ قلب کا پُر اثر اظہار ہے۔ دو شعر مثال کے طور پر دیکھئے ؎

دیوانہ وار دوڑ کے کوئی لپٹ نہ جائے
آنکھوں میں آنکھیں ڈال کے دیکھا نہ کیجئے

تمہارے دم سے سلامت ہیں ٹوٹے دل کے
سزا کے بعد خطا پر اُبھارنے والے

واہ کیا ناز سے آتا ہے ترا دورِ شباب
جس طرح دور چلے بزم میں پیمانے کا

مرے دل میں لگا کر آگ آنکھیں سینکنے والے
تری چشم توجہ اور قاتل ہوتی جاتی ہے

بعض پوری پوری غزلیں والہانہ رنگِ تغزل کی مثال ہیں۔ جیسے یہ غزل جس کا مطلع ہے :-

چلے چلو جہاں لے جائے ولولہ دل کا
دلیلِ راہِ محبت ہے فیصلہ دل کا

غزل میں محبت، وارفتگی اور حُسن کو ایک مقام حاصل ہے۔ یاسؔ یگانہ باوجود اپنی شعوری کوشش کے ان مضامین سے دامن نہیں بچا سکے اور یہ ان کے حق میں اچھا ہوا۔ غالباً ایسا وہ اس لئے کرنا چاہتے تھے کہ ان کی انفرادیت زیادہ سے زیادہ اُبھر سکے لیکن غزل کو غمِ جاناں کے ذکر سے محروم کر دینا۔ پھول سے اس کی خوشبو چھین لینا ہے۔

یاسؔ یگانہ کی شاعری میں جو خصوصیت سب سے زیادہ امتیازی شان رکھتی ہے وہ جگرداری، عزم اور حوصلہ ہے جس کو مجنوں گورکھپوری نے صحیح اور توانا زندگی کے "کس بل" سے موسوم کیا ہے اور یاسؔ کو غزل کا واقعی "بت شکن" شاعر قرار دیا ہے جی داری کے ساتھ جدوجہد کا احساس ان کی غزلوں میں ملتا ہے۔ یاس انگیز شعر اُن کے پاس بھی پائے جاتے ہیں لیکن قنوطیت کہیں نہیں ہے۔ یاسؔ کی شاعری کے مردانہ عزم و اعتماد کے ثبوت میں یہ چند شعر ملاحظہ کیجئے ؎

ہنوز زندگیٔ تلخ کا مزا نہ ملا
کمالِ صبر ملا، صبر آزما نہ ملا!

برا ہو پائے سرکش کا کہ تھک جانا نہیں آتا
مجھے گمراہ ہو کر راہ پر آنا نہیں آتا

بہارِ زندگی ناداں بہارِ جاوداں کیوں ہو
یہ دنیا ہے تو ہر کروٹ وہی آرام جاں کیوں ہو

مزاجِ حسن بدلے آسماں بدلے، زمیں بدلے
سزائے عشق کیا بدلے گی ذوق ناپشیماں کو

زبان کے سلسلہ میں یگانہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے غیر ضروری فارسی کو اُردو میں داخل کرنے سے اجتناب کیا اور زیادہ سے ٹھیٹھ اُردو کو برتنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب رہے۔ آج اس بات کی ضرورت ہے کہ یگانہ کی اس کوشش کو نہایت واقفکاری کے ساتھ آگے بڑھایا جائے لیکن ٹھیٹھ اُردو کی دھن میں کہیں کہیں یگانہ ثقالت اور غرابت کے بری طرح

شکار ہو گئے ہیں۔ اور بعض جگہ ایسے نامانوس الفاظ کی بھرمار کی ہے جو نہ صرف سماعت پر گراں گزرتے ہیں بلکہ غزل اس زبان کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ غزل جس طرح پروان چڑھی ہے اس کے لحاظ سے اس کا ایک مخصوص اندازِ بیان ہو گیا ہے۔ لطافت اور نغمگی، رمز و کنایہ اور ایمائیت غزل کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے۔ جاندار مواد کے ساتھ حسین ہیئت بھی شعر کے لئے ضروری ہے اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ یگانہ غزل کی زبان اور اس کے حدود سے واقف نہیں تھے بلکہ یہ نتیجہ تھا ٹھیٹھ اردو اور اجتہاد کے شوق کا۔ ورنہ یاس کو زبان کے حدود کا پوری طور پر علم تھا۔ وہ اظہار بیان پر قدرت کاملہ رکھتے تھے اور اس سلسلہ میں ان کی جو ریاضت تھی اس کی مثالیں بہت کم پائی جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اخلاقی درس و تدریس شاعروں کا موضوع نہیں ہے لیکن شعر کا خود ایک اخلاقی معیار ہوتا ہے اور یگانہ کے یہاں یہ معیار بہت بلند ہے۔ ان کے پاس آدمیت انسانیت کے درجہ پر فائز نظر آتی ہے ؎

صد رفیق و صد ہمدم پر شکستہ و دل تنگ
داور انمی زیبد بال و پر بہ من تنہا

کسی کے ہو رہو اچھی نہیں یہ آزادی — کسی کی زلف سے لازم ہے سلسلہ دل کا

ہنسی میں وعدۂ فردا کو ٹالنے والے — لو دیکھ لو وہی "کل" "آج" بن کے آ نہ گیا

مجھے اے ناخدا آخر کسی کو منہ دکھانا ہے — بہانہ کر کے تنہا پار اتر جانا نہیں آتا

یاس یگانہ کے پاس ایسے اشعار کی کبھی کمی نہیں ہے جو دل میں ترازو ہو جاتے ہیں۔ ایسے اشعار مواد کے اعتبار سے فطری اور ہیئت کے لحاظ سے بہت حسین ہوتے ہیں۔ ایسے ہی اشعار ہیں جو شاعر کو عظیم اور امر بنا دیتے ہیں ؎

کروں تو کس سے کروں دردِ نارسا کا گلہ — کہ مجھ کو لے کے دلِ دوست میں سما نہ گیا

پیالہ خالی اٹھا کر لگا لیا منہ سے — کہ یاس کچھ تو نکل جائے حوصلہ دل کا

موت مانگی تھی خدائی تو نہیں مانگی تھی — لے دعا کر چکے اب ترکِ دعا کرتے ہیں

برابر بیٹھنے والے بھی کتنے دور تھے دل سے — مرا ماتھا جبھی ٹھنکا فریبِ رنگِ محفل سے

امید و بیم نے وہ راستہ ہی چھوڑ دیا — چراغ گل ہوا جب آستانۂ دل کا

یہ شاعرانہ کمال ہے کہ شعر زبان زدِ خاص و عام ہو کر ضرب المثل بن جائے، یاس کے بعض شعر اس خصوصیت کے حامل نظر آتے ہیں:

خودی کا نشہ چڑھا آپ میں رہا نہ گیا — خدا بنے تھے یگانہ مگر بنا نہ گیا

چت بھی اپنی ہے پٹ بھی اپنی ہے — میں نہیں ہار ماننے والا،

یکساں کبھی کسی کی نہ گزری زمانے میں — یادش بخیر بیٹھے تھے کل آشیانے میں

صبر کرنا سخت مشکل ہے تڑپنا سہل ہے — اپنے بس کا کام کر لیتا ہوں آساں دیکھ کر

غزل میں "داخلیت" کو زیادہ اہمیت ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ داخلی اور خارجی دونوں پہلو جداگانہ اور مطلق حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ داخلی عوامل خارجی حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے بلکہ تناسب کی کمی اور زیادتی کے لحاظ سے داخلیت اور خارجیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ داخلیت کو اجاگر کرنے کے لئے زیادہ جگر کاوی کی ضرورت ہوتی ہے۔ یاس یگانہ میں داخلی شعور کی ناپختگی کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یاس کے پاس ایسے شعر بھی ہیں جو نزاکتِ خیال، گہرائی اور گیرائی میں اپنی آپ مثال ہیں ؎

بجز ایادہ پرستی خدا کو کیا جانے — وہ بدنصیب جسے بختِ نارسا نہ ملا

خدا کسی کو بھی یہ خوابِ بد نہ دکھلائے
قفس کے سامنے جلتا ہے آشیاں اپنا

پیدا نہ ہو زمیں سے نیا آسماں کوئی
دل کانپتا ہے آپ کی رفتار دیکھ کر

یاس یگانہ نے زندگی کے حالات کا اور انسانی نفسیات کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اور اس مطالعہ کا اظہار جگہ جگہ اُن کے اشعار میں ہوتا ہے ؎

دھواں سا جب نظر آیا سوادِ منزل کا
نگاہِ شوق سے آگے تھا کارواں دل کا

فریب ابرِ کرم بھی بڑا سہارا ہے
بلا سے نخلِ تمنا خزاں رسیدہ ہے

بڑھتے بڑھتے اپنی حد سے بڑھ چلا دستِ ہوس
گھٹتے گھٹتے ایک دن دستِ دعا ہو جائے گا

یگانہ کا فن ایک باشعور شاعر کی حیثیت سے ایک خاص مقام رکھتا ہے جیسا کہ مجنوںؔ گورکھپوری کا خیال ہے کہ اُن کے کلام سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ انھیں زندگی کی جدلیاتی حقیقت کا پوری طرح احساس تھا اور طبقاتی نقطۂ نظر سے زندگی کی کشمکش کو دیکھنے کا شعور بھی اُن کے اندر ملتا ہے۔ اُنھوں نے سائنٹفک طور پر عصری مسایل کو سمجھنے کی کوشش کی ان کے اندر تنقیدی مادہ بھی پوری طور پر پایا جاتا ہے اور یہ بات بہت کم شاعروں کو نصیب ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک متوازن زبان استعمال کرتے تو ایک نقاد کی حیثیت سے بھی ایک بلند مقام حاصل کر لیتے۔ ان کا نقطۂ نظر بہت واضح اور مادی تھا۔ مذہب کے نام پر ملائیت اور برہمنیت سے انھیں نفرت تھی۔ وہ کہتے ہیں ؎

خضرِ منزل اپنا ہوں، اپنی راہ چلتا ہوں
میرے حال پر دنیا کیا سمجھ کے ہنستی ہے

وائے حسرت کہ تعلق نہ ہوا دل کو کہیں
نہ تو کعبہ کا ہوا میں نہ صنم خانے کا

قیامت تک یہ کالے کوس روشن ہو نہیں سکتے
عبث ہے ہم رکاب کافر و دیندار ہو جانا

یہ بھی ایک ستم ظریفی ہے کہ ترقی پسندانہ نگاہ رکھنے کے باوجود یاسؔ کو ترقی پسند تحریک سے اور ترقی پسندوں سے ایک چڑ سی تھی یہ دراصل خرابی تھی ان کی طبیعت کی خشونت اور چنگیزیت کی، اپنی طبیعت کے باوجود یاسؔ یگانہ کا ایک خاص مقام ہے۔ اگر ہم میرؔ سے لیکر فراقؔ تک حرف گنے چنے ایسے شعراء کا نام لینا چاہیں جنھوں نے چمن زار غزل میں نئے پھول کھلائے اور نئی روشنی بنائی تو ہم اس فہرست میں یاسؔ یگانہ کو شریک کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ یاسؔ کے اندر ایک داخلی خود شناسی، ناساز گار حالات کے باعث ناقابل برداشت خود پرستی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی ذمہ داری ماحول اور مادی نظامِ زندگی پر بھی عاید ہوتی ہے اتنے بڑے فنکار کو اپنی زندگی گزارنے کے لئے محکمۂ رجسٹری کی محرری اور سب رجسٹراری کرنی پڑی اور انھوں نے پرچھنی میلو اور رہنگوتی کی خاک چھانی البتہ ان مقامات کو یہ فخر حاصل ہوا کہ ایک عظیم فنکار یہاں رہ بس کر اپنی فنی تخلیقات پیش کرتا رہا۔

آج بھی ہمارے نظامِ زندگی کا یہ ایک المیہ ہے کہ یہاں کوئی فنکار اپنے فن کی بدولت زندہ نہیں رہ سکتا بلکہ اس کو زندہ رہنے کے لئے غیر فنکارانہ کام انجام دینے پڑتے ہیں۔ جس سے بعض وقت اس کا فن نکھر جاتا ہے اور بعض وقت مر جاتا ہے وہ صاحبِ طرز شاعر جو زندگی کے دوسرے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے فلمی زندگی سے وابستہ ہو گئے اُن کی جیتے جی موت ہمارے سامنے ہے۔ اب یہ کام بھی فنکاروں اور دانش وروں کا ہے کہ اس صورت حال کو بدلنے کے لئے جمہور کے شعور کی رہنمائی کریں۔ ادھر چند دنوں سے بعض فنکاروں میں جدید اور قدیم نسل کا جھگڑا شعوری یا غیر شعوری طور پر اس رجحان کو جنم دے رہا ہے کہ کسی تحریک یا کسی جدوجہد سے وابستگی فن کے لئے مضرت رساں ہوتی ہے۔ اس لئے "جدید نسل کے دانش وروں" کو اپنا دامن بچا کر صرف فنی تخلیقات میں گم رہنا چاہئے۔ لیکن یہ ایک تاریخی سچائی ہے کہ محض تماشائی کی حیثیت سے فنی تخلیقات میں خلوص پیدا نہیں ہو سکتا اور بہت کم السا فن عظمت کی سرحدوں کو چھوتا ہے۔

(شاعر)

مثنوئ "قولِ غمیں"

اور

مومن کی دوسری مثنویاں

(وقار احمد رضوی)

مثنوئ "قولِ غمیں" کی اہمیت یہ ہے کہ یہ لکھنؤ کی ایک خاتون اَمَتُہ الفاطمہ بیگم کے نام سے منسوب ہے جو شعر و شاعری میں مومن کی شاگرد تھیں اور صاحب تخلص کرتی تھیں۔ شیفتہ نے اپنے تذکرے میں اُن کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :-

"صاحب تخلص، نامش اَمَتُہ الفاطمہ بیگم، مشہور بہ صاحب جی کہ ماہِ آسمانِ نکوئی است۔ آفتاب صفت از مشرق بجانبِ مغرب آمدہ بتقریب مداوا با مومن خاں کارش افتاد۔ ماہے چند کار با درد و دوا بود۔ سالہا است کہ باز بہ لکھنؤ رفت۔ مثنوی قولِ غمیں نام کہ از مصنفاتِ خان معززی الیہ است، شرحِ قصۂ حسن و جمال ہماں موزوں قدا ست"

(گلشنِ بیخار، صفحہ ۱۲۳، مطبوعہ نولکشور)

مومن کے دیوان میں ایک پوری غزل صاحب کی ردیف میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ غزل، صاحب جی سے متعلق ہو۔ اور مومن کے ہاں بار بار جو پردہ نشین کا ذکر آتا ہے وہ یہی ہوں۔ مثنوی منظوم خط (دوم) میں مومن نے ایک جگہ اپنی محبوبہ کے ہاشمی نسب ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ؎

تو جو ہے ہاشمی نسب، اے جاں!
ہے محبت تری مرا ایماں،

اس بات کی توثیق چند دوسری مثنویات کے اشعار سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ "آہ و زاریِ مظلوم" میں محبوبہ کا تعارف کرتے ہوئے لکھا ہے ؎

الٰہی کیا کروں خود کام ہے وہ، بتِ غارت گرِ اسلام ہے وہ
نرالا سب سے اس کا کیش و آئین محبِ اہلِ بیت و دشمن دین
طلسمِ شیعگی، جادو کلامی، صفت میری جو ہو تو نیک نامی
مری اُلفت چھپائے مجھ سے بیدین تقیہ فرض جانے، مستحب کیں

ایامِ عزا آتے ہیں تو شاعر کا دل بپاسِ خاطرِ محبوب، غم سے نڈھال ہو جاتا ہے، وہ گلابی ہونٹوں کو مرجھاتا دیکھ کر، افسردہ ہو جاتا ہے۔ اور محبوبہ کو رونے دھونے سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ مبادا رونے سے محبوبہ کے پھول جیسے رخسار کملا جائیں اور نیل پڑ جائیں ؎

یعنی از بس محرّم آیا | ہنگامِ وفورِ ماتم آیا
ہے غم ترا دل کو ناگوارا | اِس فکر نے مجھ کو جان مارا
ہر چند غمِ امام ہوئے | پر تجھ کو نہ غم سے کام ہوئے
ہر شب تجھے عشرتِ دل افروز | ہر روز ہو تیرے گھر میں نوروز

مثنوی "قولِ غمیں" کی داستانِ عشق کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ مومن، طبیب کی حیثیت سے مریضہ کو دیکھنے کے لئے بلائے جاتے ہیں اور دل دے بیٹھتے ہیں۔ محبوبہ خوفِ رسوائی سے، عشق و عاشقی سے باز رہنے کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن دل کی چاہ اور عشق کی آگ دونوں طرف بڑھ جاتی ہے۔ اس طرح ملاقاتوں اور طرب کی محفلوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یکایک فلکِ ناہنجار کو یہ عیش کے دن نہیں بھاتے۔ چین کی گھڑیاں چھن جاتی ہیں۔ اور محبوبہ اپنے وطن کوچ کر جاتی ہے۔ اس موقع پر آخری ملاقات کا جو منظر دکھایا گیا ہے وہ اس مثنوی کی جان ہے۔ آخری ملاقات ہے۔ وقت گزر رہا ہے اور زبان نہیں کھلتی۔ ایک دوسرے کو حسرت زدہ ہو کر دیکھتے ہیں اور روتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:۔

مل کے حسرت زدگانِ بے کس | دور بیٹھے ہوئے روتے رہے بس
خونفشاں لب پہ وہ آہیں باہم | حسرت آلودہ نگاہیں باہم
کہ یہ کیا حال ہے کیوں روتے ہو | مفت کس واسطے جی کھوتے ہو
اب تم اور دل سے لگا لیجو جی | نہ ہوئے ہم تو کوئی اور سہی
کہہ کے یہ اٹھ گئی، جی کھوتی ہوئی | ہچکیاں لیتی ہوئی، روتی ہوئی
ہم بھی روتے ہوئے اپنے گھر آئے | با دلِ مضطرب و مضطر آئے

ان اشعار میں فطرتِ نسوانی کے ایک لطیف پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اِس مثنوی کی بحر۔ بحرِ رمل مسدس مخبون محذوف مُسکّن ہے صدر و ابتداء سالم کے ساتھ۔ فاعلاتن فعلاتن فعلن (بسکون عین دو بار)

اِس مثنوی کو ایک قطعہ، پانچ غزلوں اور چار مختلف عنوانوں پر منظوم کیا گیا ہے۔ "قولِ غمیں" میں محبوبہ سے ملنے کے لئے شاعر کی بے قراری ملاحظہ فرمائیے:۔

شوق فرمائے کہ ہاں پھر چلئے | جی میں یہ آئے کہ واں پھر چلئے
دل جو بے تاب تھا پھر تھام لیا | بے قراری ہی میں آرام لیا

مثنوی قولِ غمیں (سنہ ۱۲۳۶ھ) کے علاوہ مومن کی دوسری پانچ مثنویوں کے نام یہ ہیں:۔ ۱۔ شکایتِ ستم (سنہ ۱۲۳۱ھ)۔ ۲۔ قصۂ غم (سنہ ۱۲۳۵ھ)۔ ۳۔ تفِ آتشیں (سنہ ۱۲۴۱ھ)۔ ۴۔ حنینِ مغموم (سنہ ۱۲۴۲ھ)۔ ۵۔ آہ و زاریِ مظلوم (سنہ ۱۲۴۶ھ)۔ ان مثنویوں کے علاوہ دو منظوم خط، ایک مثنوی ناتمام، ایک مثنوی دیگر اور ایک مثنوی جہادیہ ہے۔

مثنوی "شکایتِ ستم" میں، جو ۱۷ سال کی عمر میں لکھی گئی ہے، مومن نے اپنی حیاتِ معاشقہ کا آغاز چھوٹی عمر سے بتایا ہے۔ اس مثنوی میں، مومن نے محبوبہ سے ایک اتفاقی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ جو عشق و محبت کا بہانہ بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بے بابی سے تعلقات بڑھ جاتے ہیں۔ رقیبوں کو خبر ہوتی ہے۔ اور محبوبہ کو ہمیشہ کے لئے عاشق سے جدا کر دیتے ہیں۔ "قولِ غمیں" کی طرح اس مثنوی میں بھی مومن کی نازک خیالی اور واقعہ بندی کی اچھی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً:۔

دیکھتا کیا ہوں سارا گھر ہے غمیں | جو نظر آئے ہے سو چیں بہ جبیں
گریہ رہ رہ کے بار بار آیا | جھوم جھوم ابرِ نو بہار آیا

نفَسِ تیز تیز کو روکا، نالۂ شعلہ ریز کو روکا،
لذتیں شورشوں میں آتی ہیں حسرتیں جان کھائے جاتی ہیں،
بھوک بھی گر لگے تو غم کھاؤں تشنگی ہو تو اشک پی جاؤں

یہ مثنوی بحرِ خفیف مسدس مخبون محذوف مسکّن میں ہے۔ مگر اس میں عَروض و ضَرب مخبون مسکّن مقصور بھی ہیں۔۔۔
فاعلاتن۔ مفاعِلُن، فعْلان ۔ (بہ سکون عین دو بار)

مومن کی دوسری مثنوی "قصۂ غم"[1] میں کوئی نادر واقعہ نہیں ہے۔ البتہ "تفِ آتشیں" میں طالعِ خفتہ کی شکایت اور اپنی حرماں نصیبی کا گلہ ہے۔ "تفِ آتشیں" میں محبوبہ کا سراپا بڑے اچھے انداز میں کھینچا گیا ہے۔ ایک روز محبوبہ شاعر کے دوست کے ہاں مہمان بن کر آتی ہے، شاعر کو رشک آتا ہے۔ محبوبہ شاعر کا خط پاکر نہ ملنے کی دھمکی دیتی ہے۔ اس مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے ؎

کھولیو ساقی منھ کو سبو کے پیتے ہیں کب سے گھونٹ لہو کے
پڑ گئے لاکھوں پاؤں میں چھالے جوشِ جنوں نے پاؤں نکالے
یار نہیں ہیں اپنے ڈھب کے آئے پہ وحشت ملنے سے سب کے
سیرِ گلستاں خار لگے ہے موجِ رواں تلوار لگے ہے

اس مثنوی میں شکوے کے شعر ملاحظہ فرمائیے ؎

گرمیٔ شوق و سوزِ نہانی آہِ سحر کی شعلہ فشانی
چشمِ سحر آلودہ کا شکوہ بختِ بخواب آسودہ کا شکوہ

یہ مثنوی بحرِ متقارب مثمن اثرم سالم الآخر میں ہے۔ جس کو بحرِ متقارب مثمن اثلم مقبوض سالم الآخر بھی کہہ سکتے ہیں۔۔
فعلُ فعولن فعلُ فعولن یا فاعُ فعولن فاعُ فعولن۔ اِس مثنوی کی تقطیع اخفش کی رکضُ الخیل سے بھی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں عروض و ضرب مُرفّل ہوں گے۔ اِس لحاظ سے "تفِ آتشیں" ذو بحرین ہے۔

مومن کی پانچویں مثنوی۔ مثنویِ "حسینِ مغموم" ہے۔ جو بحرِ رمل مسدس محذوف میں ہے۔ (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)۔ اس مثنوی میں مومن نے ایک نئی "پردہ نشین" کا ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں ؎

جامۂ سالم کبھی پہنا نہیں پردہ در تھی اک نئی پردہ نشیں

مثنویِ "حسینِ مغموم" میں مومن نے جہاں اپنے شاگردوں کا ذکر کیا ہے۔ وہاں خود کو "وحشیانِ عشق" کا "سرخیل" بتایا ہے اور محبوبہ سے احتراز اور اپنی آشفتہ مزاجی کا عذر اس طرح کیا ہے ؎

کیا کہوں تجھ سے کہ مجھ پر کیا بنی دل گیا کس طرح، کیسی آ بنی
شرم آتی ہے مگر معذور ہوں اختیار اس میں نہ تھا مجبور ہوں
اک پری وش، سبز رنگ و سبز پوش جس کے آگے حور کے اُڑ جائیں ہوش
پیش چلتی کچھ نہ تھی مجبور تھا، دل نہ دیتا اس کو، میں معذور تھا

---

[1] مثنوی "قصۂ غم" بحرِ ہزج مسدس اخرب مقبوض محذوف الآخر ہے۔ مفعولُ مفاعلن فعولن۔ (گلزارِ نسیم والی بحر) اگر حرفِ آخر بوجہ ثانی ساکن کے نہ گرایا جائے تو عروض و ضرب مقصور الآخر ہوں گے۔

اس لحاظ سے یہ مثنوی "اجتماع احتراز و شوقِ آہ" کی مثنوی ہے۔ اس کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دو مختلف جہتیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ جن میں سے ایک شعبدہ باز کا رول ادا کرتی ہے اور عاشق و محبوبہ کے تعلقات میں تفرقہ ڈال دیتی ہے۔ اس مثنوی کے یہ اشعار ملاحظہ فرمایئے ؎

دل نے پائی جرمِ اُلفت کی سزا	جاں نے چکھا تلخ کامی کا مزا
پھر ہوا ہے ناخنِ غم جاں خراش	پارہ پارہ دل، جگر ہے پاش پاش
کچھ نہیں کھلتی ہے وجہِ احتراز	پاکدامن ہے وہ تو ہیں پاکباز
دونوں وہم و بدگمانی سے خفا	مجھ سے وہ ہیں سخت جانی سے خفا

مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ مومن کی تمام مثنویوں کے نام جس طرح تاریخی ہیں، وہاں اُن میں ہر مثنوی کی داخلی کیفیت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "شکایتِ ستم" میں ستم ایجاد کے ظلم و جور کی شکایتیں ہیں۔ "تفِ آتشیں" میں لفظوں کی رعایت سے عشق کی جلن کا اظہار، "حنینِ مغموم" میں رونا دھونا اور مثنوی "آہ و زاریِ مظلوم" میں اپنی مظلومیت اور معصومیت کا اظہار کیا ہے اور خدا سے نالوں میں اثر کرنے کی دُعا کی ہے۔

ان مثنویوں کے بعد، محبوبہ کے نام دو منظوم خط[۲] ہیں، جو ہمدردی سے بھرے ہوئے ہیں۔

آخر کی تین مثنویاں، میرحسن کی مثنوی بدرِ منیر کی طرز پر، بحرِ متقارب مثمن مقصور یا محذوف میں ہیں (فعولن فعولن فعولن فعَل یا فعول)

اِن میں سے پہلی مثنوی، عشقیہ مناجات ہے۔ اُن میں عروض و ضرب مقصور الآخر ہیں۔ دوسری مثنوی میں حمد و نعت کے مضامین ہیں۔ اس میں عروض و ضرب محذوف الآخر ہیں۔ اور آخری مثنوی جہادیہ ہے۔ اس میں عروض و ضرب مقصور الآخر ہیں۔

تیرھویں صدی ہجری کے نصف اول میں حضرت سید احمد بریلوی نے ایک نیم سیاسی اور مذہبی تحریک چلائی تھی جس کا مقصد فرنگیوں کا استیصال اور ملک کو خوشحالی کی طرف لیجانا تھا۔ حکیم مومن خاں، سید صاحب سے بیعت تھے۔ مومن خاں اگرچہ عملاً اس تحریک میں شریک نہ ہو سکے، لیکن آخری وقت تک وہ اس تحریک کے حامی رہے۔ مومن نے اسی جذبۂ حریت اور حمیتِ قومی کے جذبے میں مثنوی جہادیہ لکھی۔ اس کو پڑھ کر مومن کے عقاید کی پختگی اور مذہبی غلو کا اندازہ ہوتا ہے۔ شروع کی چھ مثنویوں میں اُن کا رنگ عشقیہ ہے، اور آخر کی تین مثنویاں مذہبی جذبات سے بھرپور ہیں۔

شروع کی مثنویات کو پڑھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مومن کی توبہ اور بیعت کا زمانہ ایک نہیں ہے۔ کیونکہ آخری دو مثنویاں یعنی "حنینِ مغموم" اور "آہ و زاریِ مظلوم" بالترتیب سنہ ۱۲۴۳ھ اور سنہ ۱۲۴۴ھ میں لکھی گئی ہیں۔ جب کہ سید صاحب کی تحریک سنہ ۱۲۴۶ھ میں ختم ہو جاتی ہے۔

حُسنِ ترتیب، واقعہ نگاری اور کردار مثنوی کی خصوصیات ہیں۔ مثنوی کے فن کے اس اصلاحی معیار پر اگر مثنویاتِ مومن کا تجزیہ کیا جائے تو وہ پوری نہیں اترتیں۔ کیونکہ ان مثنویوں میں نہ مظاہرِ فطرت کی نقاشی کی گئی ہے اور نہ ان میں موضوع کا ترتیبی ارتقاء ہے۔ ان میں نہ رزم ہے نہ بزم ہے، نہ تصوف ہے اور نہ فلسفہ۔ یک شاعرِ رنگیں مزاج کے عشق کی منظوم آپ بیتیاں ہیں، ان میں

[۱] "آہ و زاریِ مظلوم"، مثنوی خواجہ حسن کی طرز پر، بحرِ ہزج مسدس محذوف میں ہے۔ مفاعیلن مفاعیلن فعولن۔

[۲] نامۂ اول۔ بحرِ ہزج اخرب مقبوض مقصور الآخر ہے۔ مفعولُ مفاعلن مفاعیل۔

نامۂ دوم۔ بحرِ خفیف مسدس مخبون محذوف مسکن ہے۔ فاعلاتن مفاعلن فعلن (بہ سکونِ عین)، صدر و ابتداء سالم۔

اثر ہے پلاٹ نہیں - ان میں قصہ ہے اجتماعی نہیں بلکہ شخصی -

متقدمین کی مثنویوں سے مومن کی مثنویاں اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ ان میں من گھڑت قصے، جادو اور ٹوٹکے کے مضامین نہیں ہیں - یہ مومن کا امتیازی نشان ہے کہ انھوں نے مثنوی کو طلسمی دائروں سے نکال کر حقایق کے دامن سے وابستہ کیا اور مثنوی کے فن کو داخلی کیفیت عطا کی - یہ دوسری بات ہے کہ یہ داخلی کیفیت کیسی اور کس نوع کی ہے - ان کی مثنویوں میں داخلی رنگ غالب ہے ان میں غزل کی دلگدازی اور طربیہ مثنویوں کی شگفتگی پائی جاتی ہے - ان مثنویوں میں استعاروں کی ندرت اور جذبے کی کارفرمائی ہے یہ نازک خیالی، معنی آفرینی اور لفظی صناعی کے عمدہ نمونے ہیں - ان مثنویوں میں خارجی عناصر کو تلاش کرنا بے سود ہے - ایک ہنچانے کے جلے پھپھولے ہیں اور بس -

مثنوی کے مقابلے میں غزل کا آرٹ غنائی ہوتا ہے - اور مثنوی میں توضیح وتشریح سے کام لیا جاتا ہے - مومن نے تغزل کو مثنوی میں سمونے کی کوشش کی - اُن کے اسلوب میں ادبی لطافتیں اور طرزِ بیان میں شعری نزاکتیں ہیں، جو مثنوی کی بڑی خوبیاں سمجھی جاتی ہیں - مثال کے طور پر اس رنگ کے چند اشعار ملاحظہ فرمایئے :-

سرمۂ دیدۂ خورشید ہوں میں، خاک میں کس نے ملایا مجھ کو
ہائے کس شوخ پہ جی لوٹے ہے تپشِ دل نے ستایا مجھ کو
نہ کچھ آشفتہ سری نے مارا کہ مجھے چارہ گری نے مارا (قولِ غمیں)

تنگیٔ دہر وحشت افزا تھی تپشِ دل قیامت آرا تھی
کیا جگر سوز حرفِ بے ادبی برقِ گل، خندہ ہائے زیرِ لبی (شکایتِ ستم)

چارہ وتدبیر کا امکاں نہیں، درد اپنا قابلِ درماں نہیں
ہو شگافِ سینہ کا کیونکر رفو چاک پردہ سے نہ جھانکے وہ کبھو
دردِ دل کا چارہ یاس انگیز ہے نرگسِ بیمار کو پرہیز ہے (حسینِ مغموم)

مثنوی کا ایک بہت بڑا وصف اسی کا اسلوب ہے، کیونکہ اس سے صناع کی طاقتِ بیان اور قوتِ متخیلہ کا اندازہ ہوتا ہے اس روشنی میں اگر مثنویاتِ مومن کو پرکھا جائے تو ان میں یہ وصف بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے - اور ان مثنویوں کو پڑھ کر مومن کی جولانیٔ طبع اور قادرالکلامی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے - لیکن ان میں فلسفہ یا تصوف کے مسایل نہیں ہیں - کیونکہ مومن عقیدۃً اہلِ حدیث تھے - اور تصوف کو عقل کے ارتقاء میں رکاوٹ سمجھتے تھے - فلسفہ سے اُن کی طبیعت کو کوئی لگاؤ نہ تھا، اس لئے ان مثنویوں کا ایک ہی مقصد باقی رہ جاتا ہے اور وہ ہے حکایتِ غم ؎

نہیں اشعار یہ ہیں نالے کئی
سوزشِ غم کے ہیں بت خانے کئی (قولِ غمیں)

متقدمین میں ان مثنویوں کے بعض مناظر سراج اور رنگ آبادی سے ملتے ہیں - مثلاً مومن کی مثنوی "حسینِ مغموم"[1] کا وہ منظر جہاں کریہہ الشکل محبوب، مومن کو کسی غزالِ رعنا سے ملنے سے یہ کہکر روکتی ہے کہ وہ تو تم کو چاہتی ہی نہیں تم کیوں اپنی جان کو اس کے لئے برباد کرتے ہو - مجھ سے محبت کرو - مجھ میں ایسی کونسی کمی ہے ؎

---

[1] جیسا کہ اوپر کسی جگہ لکھا جا چکا ہے کہ حسینِ مغموم میں مومن نے دو عورتوں کا ذکر کیا ہے - جن میں سے ایک مومن کی معتوب ہے - اس کی ہجو میں مومن نے اسی مثنوی میں اشعار لکھے ہیں وہ بہت مزیدار ہیں - اسی کو مومن نے "کریہہ الشکل مردود جہاں" کہا ہے -

لیک، یہ تو کہئے کس کو دل دیا، میں بھی دیکھوں اُس کو جس کو دل دیا
دیکھوں کیا ہے اس میں جو مجھ میں نہیں، کیا ادا اس میں ہے جو مجھ میں نہیں،

(حنینِ مغموم)

یہ بوستانِ خیال کے اُس منظر سے بہت مشابہ ہے جہاں ایک سردار زادی نے دوسرے حسینوں کی طرح سراج کو اپنی طرف کھینچنا چاہا ہے اور کہا کہ جس بے وفا کے لئے تم اس قدر بے تاب ہو اس کو تمھاری پروا بھی نہیں۔ مناسب یہی ہے کہ اس کا خیال چھوڑ دو، اور مجھ سے مراسمِ محبت بڑھاؤ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سراج فطری جذبات رکھتے تھے، فطرتاً عاشق مزاج تھے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ "بوستانِ خیال" کو تصوف کے اخلاقی نتائج پر ختم کیا گیا ہے، اور مثنویاتِ مومن میں مومن کی حیاتِ معاشقہ ہے۔

جرأت کے مقابلہ میں، مومن کے ہاں میر کی سادگی و سوز و گداز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کی مثنویاں اُن کی اپنی آواز اور قلبی کیفیات کے خاکے ہیں۔ خواجہ حسن کا عشق ایک طوائف سے تھا۔ مومن کا عشق پھر بھی کسی "پردہ نشین" "کسی" ہاشمی نسب سے ہے۔

مثنوی "سحر البیان" اور "گلزارِ نسیم" کے سامنے مومن کا رنگ پھیکا نظر آتا ہے۔ اس لئے مومن کا مقابلہ میر حسن اور دیا شنکر نسیم سے نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مومن کے معاصرین، ذوق و غالب میں سے کوئی بھی مثنوی کی صنف میں مومن کا حریف نہیں۔ حالانکہ ذوق کا اسلوب مثنوی سے مناسبت رکھتا ہے۔

یہ بات ایک حد تک درست ہے کہ مثنویاتِ مومن میں بعض جگہ معاملاتِ حسن و عشق کا اظہار عریاں طور پر کیا گیا ہے لیکن اس میں شاعر کے ذہن سے زیادہ، سماج کا جبری نظام مجرم ہے۔ ہمارے سماج میں آج تک عشق کو جرم سمجھا جاتا ہے۔ حسن اور معنی کا مفہوم معاشرے کی پستی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور عاشق کو اخلاقی مجرم۔ حالانکہ یہ بات نظامِ فطرت کے بالکل خلاف ہے۔

روح کا تعلق انسان کے بطون سے ہے۔ اور جذبے کا تعلق خارجی دُنیا سے۔ ان میں سے ہر ایک کو پھلنے اور پھولنے کے مواقع ملنا چاہئیں۔ جذبہ اگر دب کر رہ جائے تو روح کی بالیدگی ختم ہو جاتی ہے جسے رہبانیت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ مومن کا ماحول بھی کچھ اسی قسم کا تھا۔ ان کا گھرانا عالمانہ اور صوفیانہ گھرانا تھا۔ وہ شاہ عبدالعزیز کے صحبت یافتہ اور شاہ عبدالقادر کے شاگرد تھے اُن کی شادی بھی میر درد کے خاندان میں (درد کے نواسے خواجہ محمد نصیر کی لڑکی سے) ہوئی تھی۔ ظاہر ہے ایسے پاکیزہ ماحول میں عشق بازی کیسے ہو سکتی تھی۔ مگر چونکہ مومن فطرتاً رنگین طبیعت رکھتے تھے۔ اس لئے اس جذبے کو نہ روک سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ترک و اختیار کی کشمکش میں مبتلا رہے اور چوری چھپے اختیار کی راہوں پر چل نکلے ؎

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

جہاں چشمِ نگہدار، پرسشِ احباب، اور بزرگوں کی سرزنش ہو وہاں اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے۔ چنانچہ "شکایتِ ستم" میں ماں باپ کی سرزنش ملاحظہ فرمائیے ؎

ہم کو بدنام کر دیا تو نے، اے زبوں کار کیا کیا تو نے
کہیں کس منھ سے جائیں گے اب ہم، ہائے کیا منھ دکھائیں گے اب ہم
تجھ سے بے ننگ و نام کو کیا عیب، دل لگا کر ہمیں لگایا عیب
کیوں نہ آنکھیں لڑاتے آئی حیا، تیری آنکھوں سے یہ لحاظ گیا
باعثِ عبرتِ جہاں تو ہوا، ہائے کیا ننگِ خانماں تو ہوا
تیرے جینے سے جیسے دل تھا شاد، اب خوشی موت کی ہے اے ناشاد

اگر غور سے دیکھا جائے تو اُردو مثنویوں میں عریاں مضامین کی کمی نہیں۔ خود خواجہ میر اثر جو بڑے صوفی اور صوفی خانوادے سے ...ق رکھتے تھے، اس سے نہ بچ سکے۔ چنانچہ "خواب و خیال" کا وہ منظر جہاں اختلاط کا بیان آیا ہے وہاں خواجہ صاحب کے شانوں سے ... متانت اور سنجیدگی کی قبا کھسکتی نظر آتی ہے۔

میر اثر کی مثنوی میں سراپا معرکے کی چیز سمجھا جاتا ہے۔ محبوب کی کمر اور کاکلِ پیچاں کا وصف سنئے سه

کہیں جاتی نہیں کمر کی لچک　　پائی چیتے نے کب یہ ایسی لپک
زلف ہے یا کوئی تماشا ہے　　دامِ جاں یا کمندِ دلہا ہے
مانگ موتی بھری وہ دے ہے بہار　　جیسے بگلوں کی بدلی میں ہو قطار

مومن نے بھی اپنی مثنوی "تفِ آتشیں" میں محبوبہ کا سراپا کھینچا ہے۔ اس کو پڑھئے اور مومن کی قادر الکلامی کی داد دیجئے سه

قامتِ رعنا آہ ستم کش،　　تابِ جبیں یا شعلۂ آتش
زلفِ مسلسل، سلسلہ جنباں　　حلقۂ کاکل یا درِ زنداں
تیغ شکاری، جنبشِ ابرو　　چشم کی گردش، شوخیٔ آہو
کشتۂ مژگاں، ترک نگاہاں　　سرمہ فشاں جوں تیغ صفاہاں
رنگِ صبا گلریز تبسم　　خندۂ گلبن، طورِ تبسم
بسکہ وہ شکلِ پردہ نشیں ہے　　دل سے زباں تک آتی نہیں ہے

عریانی کی بحث میں ایک بنیادی بات یہ ہے کہ غزل رمز و کنایہ کی صنف ہے اور مثنوی میں بات کو زیادہ کھل کر کہنے کی گنجائش ...ی ہے۔ مومن نے غزل کی ایمائی شاعری کے بعد اسی ذوقِ شعری کی تشنگی کو بجھایا۔

اُن کی مثنویوں میں طبیبِ حاذق کی زیرک شناسی اور حدیثِ شوق کی سرگزشت ہے۔ اُن کی اختر شناسی، وصلِ یار کا مژدہ سناتی ... وہ رازدانِ سیرِ انجم ہیں اور اپنی تیرہ اختری کی تلخ حقیقتوں سے جلد ہی واقف ہو جاتے ہیں۔ وہ زائچوں کی مدد سے اپنے مہربان ...اردں کا سراغ لگا لیتے ہیں۔ اور مستقبل میں وصالِ یار کی خوشخبری سے دل کو تسکین دے لیتے ہیں۔

مثنویاتِ مومن، اسلوب کے لحاظ سے اچھی ہیں، ان میں نہ مرقع نگاری ہے اور نہ واقعات کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی ...شش کی گئی ہے۔ ایک عاشقِ جانباز کی حکایات ہیں، سیدھے سادے عشق کے سچے افسانے ہیں۔ غم کی کہانی اور حزن و ملال ...شاعری ہے اور ان کو اسی لحاظ سے دیکھنا چاہئے۔

پہلے سو بار اِدھر اُدھر دیکھا　　تب تجھے ڈر کے یک نظر دیکھا
دیکھ میری طرف تو اب نہ دھڑک　　ساتھ مل بیٹھ اس قدر نہ بھڑک
لوگ تیرے جو پاس آتے ہیں　　سن کے میرے حواس جاتے ہیں
رات پر جب کر رات پڑتی ہے　　جسم میں اور ہی جان پڑتی ہے

عورت و اسلام
جناب مالک رام صاحب ایم۔ اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے ــــــــ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)
منیجر نگار لکھنؤ

انٹرویو

(شبلی افغانی)

گھبرایا ہوا نوجوان میرے سامنے کرسی پر بیٹھتے ہی بولا کہ وہ روزنامہ ... کا نامہ نگار ہے اور میرے پاس انٹرویو کے لئے آیا ہے - میں نے متعجب ہو کر پوچھا، کیوں؟ جواب ملا: "انٹرویو کے لئے"

میں —— اوہ، اچھا - اچھا ہاں -

میری طبیعت گو صبح ہی سے کچھ مکدر سی تھی - تاہم میں کتابوں کی الماری کے پاس گیا - اور دس منٹ تک مختلف کتابیں اور ڈکشنریاں دیکھنے کے بعد میں نے محسوس کیا کہ نوجوان نامہ نگار کے بغیر یہ لاینحل مسئلہ حل ہونے کا نہیں - چنانچہ میں نے عرض کیا کہ آپ انٹرویو کے ہجے کس طرح کرینگے

وہ —— (حیران ہو کر) ہجے؟ کس کے؟

میں —— انٹرویو کے

وہ —— آپ کو انٹرویو کے ہجوں کی کیا ضرورت لاحق ہوگئی

میں —— میں صرف یہ جاننا چاہتا ہوں کہ انٹرویو کے معنی کیا ہیں؟

وہ —— بڑے تعجب کی بات ہے - میں آپ کو اس کے معنی تو بتادوں گا - لیکن ...... لیکن -

میں —— شکریہ - نوازش

وہ —— الف نون زیر - اِن - ٹے رے - ٹر اِن ٹر ....

میں —— اچھا تو انٹرویو میں گویا پہلے الف آتا ہے -

وہ —— یقیناً - کیوں؟

میں —— لاحول ولا - بس اسی بات نے تو میرے دس منٹ لئے -

وہ —— لیکن یہ کیوں؟ تو کیا آپ الف کی بجائے اسے کسی اور حروف سے شروع کریں گے -

میں —— ہاں، یہی تو مجھے معلوم نہ تھا - اس لئے میں ڈکشنریوں کی طرف سے مایوس ہو کر تصاویر والی کتابیں دیکھ رہا تھا کہ شاید ان میں کہیں پتہ مل جائے، لیکن میری کتابیں بڑے پرانے ایڈیشن کی ہیں - اغلباً نئے ایڈیشنوں میں انٹرویو کی تصویر ہوگی -

وہ —— (سراسیمہ ہو کر) میرے معزز بزرگ - انٹرویو کی تصویر آپ کو اپنے نئے اڈیشنوں میں بھی نہیں مل سکتی مگر مجھے معاف فرمائیں - میں دنیا میں کسی شخص کی دل آزاری نہیں کرنا چاہتا - تاہم میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ آپ اتنے قابل ادیب نہیں - جتنی آپ کی شہرت ہے - معاف فرمائیے - میں نے ابھی تک کسی کی دل آزاری نہیں کی -

میں —— یقیناً نہیں - میرے متعلق یہی خیال ایسے احباب نے بھی ظاہر کیا ہے - جو کسی کی خوشامد نہیں کرتے اور جن کو دُنیا کی کوئی چیز بھی خوشامد پر مائل نہیں کرسکتی - بخدا وہ سب میری اس خصوصیت کے مداح ہیں -

وہ —— بالکل درست - ہاں تو اس انٹرویو کے متعلق یہ گزارش ہے کہ آج کل یہ دستور ہے کہ جو آدمی مشہور ہو جائے - اُس کے ساتھ انٹرویو کیا جاتا ہے

میں —— خوب - میں نے اس کے متعلق آج تک کچھ بھی نہیں سنا تھا - یہ تو بڑی دلچسپ چیز ہوگی، اچھا تو آپ

انٹرویو کس چیز کے ساتھ سرانجام دیتے ہیں۔

وہ —— کس چیز کے ساتھ ؟ یہ تو عجیب سوال ہے جناب بندہ انٹرویو میرے اور آپ کے درمیان ہوگا اور وہ اس طرح کہ میں آپ سے سوالات کرتا جاؤں گا۔ اور آپ جوابات دیتے جائیں گے ۔ چونکہ بہت سا وقت ضایع ہو چکا ہے ۔ لہذا مجھے اجازت دیجئے کہ میں آپ سے چند ایسے سوالات کروں جو آپ کی زندگی کے پبلک اور خانگی پہلوؤں پر کچھ روشنی ڈالیں

میں —— بڑی خوشی سے ۔ بسم اللہ ۔ بسم اللہ ۔ لیکن ایک بات عرض کئے دیتا ہوں ۔ اور وہ یہ کہ چونکہ میرا حافظہ زیادہ کمزور ہے ۔ اس لئے آپ اس کا چنداں خیال نہ فرمائیں ۔ میرا حافظہ عجیب وغریب ہے ۔ یا تو اسے برسوں کی بات یاد رہتی ہے اور یا پرسوں کی بھی نہیں

وہ —— خیر کچھ مضایقہ نہیں ۔ آپ اپنی طرف سے ٹھیک ٹھیک جواب دینے کی کوشش کریں ۔

میں —— ضرور میں دل وجان سے صحیح اور درست جوابات دینے کی سعی کروں گا ۔

وہ —— اچھا تو اب آپ میرے سوالات کے جوابات دینے کے لئے طیار ہیں نا ۔

میں —— بالکل

وہ —— آپ کی عمر کیا ہے ؟

میں —— ماہ جون میں انیس سال کا ہو جاؤں گا ۔

وہ —— (تعجب سے گھورتے ہوئے) اچھا میں تو آپ کو ۳۵، ۴۰ سال کا سمجھتا تھا ۔ خیر آپ کی پیدائش کس مقام پر ہوئی ۔

میں —— پشاور میں ۔

وہ —— آپ نے مضمون نگاری کب شروع کی ۔

میں —— ۱۹۵۵ء میں ۔

وہ —— ہیں ۱۹۵۵ء میں ؟ یہ کیسے ممکن ہے جب بقول آپ کے صرف انیس سال کے ہیں ۔

میں —— میں ، خود نہیں جانتا ۔ اور مجھے خود بھی یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے ۔

وہ —— خیر تو آپ خود بھی اسے محسوس کرتے ہیں ، اچھا تو آپ اب تک جن بڑے آدمیوں سے مل چکے ہیں ، آپ کے خیال میں ان میں سب سے بڑا آدمی کون ہے ؟

میں —— سرسید علیہ الرحمۃ ۔

وہ —— تیز ہو کر (ناممکن) ایک انیس سالہ نوجوان ، بھلا سرسید سے کس طرح مل سکتا ہے

میں —— اچھا تو جب آپ میرے متعلق مجھ سے زیادہ جانتے ہیں تو پھر ان سوالات کی کوئی ضرورت نہیں ۔

وہ —— خیر یہ تو ایک جملۂ معترضہ تھا ۔ اچھا تو آپ سرسید اعظم سے کہاں ملے ۔

میں —— مجھے ایک دن اُن کے جنازے پر جانے کا اتفاق ہوا ۔ اور انھوں نے مجھ سے کہا تھا کہ براہِ کرم یہاں شور نہ کرو ۔

وہ —— لاحول ولا ۔ اگر آپ ان کے جنازے پر پہونچے تو وہ یقیناً فوت ہو چکے ہوں گے اور اگر وہ وفات پا چکے تھے تو ایک مردہ آپ سے یہ کیسے کہہ سکتا تھا کہ برائے مہربانی یہاں شور نہ کرو

میں —— میں ، کچھ نہیں کہہ سکتا ۔ لیکن چونکہ وہ بہت بڑے آدمی تھے ۔ اس لئے ممکن ہے یہ بھی اُنکی خصوصیت ہو

وہ —— معاف فرمائیں ، میری سمجھ میں تو کچھ بھی نہیں آتا ۔ آپ فرماتے ہیں کہ انھوں نے آپ سے بات بھی کی ، اور یہ کہ ان کا انتقال بھی ہو چکا تھا ۔

میں —— میں نے ان کے انتقال کے متعلق تو کچھ بھی نہیں کہا

وہ —— تو کیا وہ مر نہیں چکے تھے

میں —— بعض آدمی کہتے تھے کہ وہ مر چکے ہیں اور بعض کہتے تھے کہ نہیں وہ زندہ ہیں ۔

وہ —— لیکن آخر آپ کا کیا خیال تھا ۔

میں —— میرا کچھ بھی خیال نہ تھا ، کیونکہ وہ میرا اجازہ تو تھا ہی نہیں ۔ کہ میں اس امر کا خاص خیال رکھتا ۔

وہ —— ہنستے ہوئے - یہ تو آپ نے ایک ہی کہی - خیر تو ہم اس مسئلہ کو یہیں چھوڑتے ہیں - اچھا یہ تو فرمائیے کہ آپ کی تاریخ پیدائش کیا ہے؟

میں —— بروز پیر ۱۳ر اکتوبر ۱۷۹۳ء۔

وہ —— (نہایت غصہ سے) غیر ممکن - غیر ممکن - اس حساب سے تو آپ ڈیڑھ سو سال کے ہوئے بھلا آپ اس کو کیسے ثابت کر سکتے ہیں۔

میں —— میں اس کو ثابت کرنا ہی نہیں چاہتا - مجھے اس کے ثابت کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔

وہ —— لیکن آپ نے خود ہی تو پہلے کہا تھا کہ آپ انیس سال کے ہیں اور اب آپ نے اپنے تئیں ڈیڑھ سو برس کا ظاہر کیا - یہ تو بڑا فرق ہے۔

میں —— (کرسی سے اچھل کر) اخاہ - تو آپ نے یہ فرق بھی محسوس کیا (زور سے ہاتھ ملاتے ہوئے) بسا اوقات مجھے خود بھی اس امر کا خیال آیا لیکن بخدا میں نے فرق کبھی محسوس نہیں کیا - ماشاء اللہ آپ بہت ذہین واقع ہوئے ہیں۔

وہ —— (جھینپ کر) اس اعزاز کے لئے شکریہ - اچھا تو آپ کے کوئی بھائی بہن بھی ہے یا نہیں۔

میں —— میں .... میں .... خیال کرتا ہوں ---- ہاں ... نہیں ... مگر، مجھے تو کچھ بھی یاد نہیں

وہ —— ہیں، اس سے زیادہ مضحکہ انگیز جواب تو میں نے عمر بھر نہیں سنا۔

میں —— کیوں - آخر اس میں کیا غیر معمولی بات ہے۔

وہ —— لیکن میں اسے مضحکہ انگیز کیوں نہ کہوں - کیا یہ دیوار سے لٹکی ہوئی تصویر آپ کے بھائی کی نہیں۔

میں —— واہ - وا - شاباش - ہاں - ہاں - اب آپ نے مجھے یاد دلایا - فی الحقیقت یہ میرا بھائی تھا - یہ عبدالرحمٰن کی تصویر ہے - ہم اسے "جہانجی" کہا کرتے تھے - آہ - پیارا جہانجی ....

وہ —— کیوں - تو کیا وہ فوت ہو چکے ہیں۔

میں —— آہ، میں یہی فرض کرتا ہوں - میں یقیناً کچھ بھی نہیں کہہ سکتا، یہ بھی ایک عجیب راز ہے۔

وہ —— واقعی بڑے افسوس کی بات ہے، یہ غریب کہیں غائب ہو چکا ہوگا۔

میں —— ہاں، اب تو غائب ہی سمجھو - کیونکہ ہم نے خود ہی اسے دفن کر دیا تھا

وہ —— دفن - دفن - تو کیا زندہ ہی کو دفن کر دیا تھا۔

میں —— نہیں - نہیں - وہ کافی مر چکا تھا۔

وہ —— جھنجلا کر - میں اعتراف کرتا ہوں کہ آپ کی گفتگو کم از کم میری سمجھ سے تو بہت بالا ہے - بندۂ خدا جب وہ مر چکا تھا - اور آپ نے مردہ کو دفن کیا تو ....

میں —— نہیں - نہیں - ہمارا خیال ہے کہ وہ مر چکا ہے،

وہ —— اچھا - اب میں سمجھا - تو دفن کرتے وقت جی اٹھا ہوگا۔

میں —— تو آپ یہ شرط بد لیجئے کہ وہ دفن کرتے وقت نہیں جیا۔

وہ —— لاحول ولا - ارے میاں - آخر آپ کا مطلب کیا ہے - جب آدمی مر گیا - اور اسے دفن کر دیا گیا۔ تو اس میں "عجیب راز" کی کونسی بات ہوئی؟

میں —— آہ! یہی تو راز ہے - میں اور جہانجی توام تھے جب ہم دو ہفتے کے تھے - تو ایک ٹب میں نہانے لگے ہم میں سے ایک ڈوب گیا - لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کون؟ کوئی کہتا تھا کہ جہانجی ڈوبا - اور کوئی میرا ڈوبنا ظاہر کرتا تھا۔

وہ —— (ہنس کر) واقعی یہ تو بڑے عجیب راز کی بات ہے اچھا تو آپ کے خیال میں کون ڈوبا تھا۔

میں —— یہ تو خدا ہی کو معلوم ہوگا - لیکن واقعات کہتے ہیں۔ کہیں - سنئے میں آج آپ پر وہ راز ظاہر کرتا ہوں جو اس سے پہلے کسی پر ظاہر نہیں کیا گیا اور اسی راز

نے میری زندگی کو غم و آلام سے لبریز کر رکھا ہے۔

ہم دونوں میں سے ایک کی دھنی گھنی کے نیچے ایک بڑا تِل تھا اور وہی تِل والا بچہ ڈوبا تھا (گھنی ننگی کر کے) اور یہ دیکھئے وہ تِل یہ ہے۔ آہ۔ مہاتجی۔

وہ —— بہت خوب۔ لیکن مجھے تو اب بھی اس میں راز کی کوئی بات نظر نہیں آتی۔

میں —— تو معلوم ہوا کہ آپ بھی میرے والدین کی طرح اندھے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ اندھے نہ ہوتے تو میری جگہ مہاتجی کو دفن نہ کرتے۔ اب خدا کے لئے یہ راز ان پر ظاہر نہ کرنا۔ کیونکہ کہیں تلافی مافات کے لئے اُسے نکال کر مجھے نہ دفنا دیں۔

وہ —— میں آپ کا بہت زیادہ ممنون ہوں۔ مجھے اس انٹرویو میں کافی سے زیادہ دلچسپ مواد مل گیا ہے سب سے زیادہ دلچسپ تذکرہ سرسید علیہ الرحمۃ کے جنازے کا تھا۔ ہاں تو کیا آپ یہ بتلانے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ سرسید مرحوم کو سب سے بڑا آدمی ماننے کے لئے آپ کے پاس کیا اسباب ہیں۔

میں —— اوہ۔ یہ تو ایک معمولی سی بات ہے جب غسل و کفن کے بعد جنازہ باہر جانے کے لئے تیار ہوا۔ تو سرسید علیہ الرحمۃ نے اُٹھ کر یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ کالج کی عمارات کا ایک آخری نظارہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ وہ سروقد اُٹھ کھڑے ہوئے اور عمارات کو دیر تک بہت غور سے دیکھتے رہے۔

نوجوان نامہ نگار مجھ پر دہشت خیز نگاہیں ڈالتا ہوا اُٹھا اور بغیر رسمی سلام کے جلدی جلدی دروازہ کھول کر کمرہ سے باہر نکل گیا۔

مذاہب عالم

(اپنی نوعیت کی بالکل پہلی اُردو تصنیف)

جس میں محمد عبداللہ المسعودی نے کامل تحقیق و تفتیش کے بعد بتایا ہے کہ اس وقت (۱) دنیا میں مختلف مذاہب کے تبعین کی کتنی حکومتیں کہاں کہاں پائی جاتی ہیں۔ (۲) انکی آبادی و رقبہ کیا ہے۔ (۳) انکا سیاسی، اقتصادی و معاشرتی موقف کیا ہے۔ (۴) انکی پٹرولی دولت کتنی ہے (۵) انکے استعماری عروج و زوال کی تاریخ کیا ہے۔ (۶) دُنیا کے جدید سیاسی معاہدات کی رو سے ان کے باہمی تعلقات کیا ہیں۔

تین باب صرف مسلم آبادی اور مسلم حکومتوں کے لئے وقف ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ اسوقت تمام دُنیا میں ان کی آبادی کتنی ہے، کہاں کہاں ان کی حکومتیں قایم ہیں اور سیاسی و اقتصادی حیثیت سے ان کا کیا مرتبہ ہے۔

چھ سادہ و رنگین نقشوں اور متعدد ضمیموں کے ذریعہ سے، ان سب کی جغرافی پوزیشن، تناسب آبادی، اقتصادی ذرایع اور سیاسی اہمیت کو نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

یہ کتاب موجودہ عالمی حالات، ان کے بنیادی عوامل اور اسلامی حکومتوں کے موجودہ سیاسی موقف کو سمجھنے کے لئے حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے۔ نہایت نفیس طباعت و کتابت کے ساتھ مجلد شایع کی گئی ہے اور مع محصول تیرہ ۱۳ روپیہ میں مل سکتی ہے۔

قیمت پیشگی آنا چاہئے —— وی پی نہیں بھیجا جائے گا۔

منیجر نگار لکھنؤ

کوئی کہانی سناؤ

بچہ جب بولنے کے قابل ہوتا ہے تو کہتا ہے :- "کوئی کہانی سناؤ"

دادی شروع کرتی ہے :- "ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک شہزادہ تھا اور وزیر زادہ اس کا دوست تھا"

لیکن اس مشغلہ کو اسکول ماسٹر بند کر دیتا ہے - وہ کہتا ہے :- "تین کا چوگنا بارہ ہوتے ہیں اسے سیکھو، کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے، حقیقت ہے، اور شہزادہ کی کہانی تو جھوٹی کہانی ہے"

لیکن یہ تعلیم یافتہ بچہ کو متاثر نہیں کرتی، کیونکہ اس کی روح تو اسی غیر دریافت شدہ سرزمین کی سیر کر رہی ہے، جہاں شہزادہ نے دیو کو مارا تھا ——— اور ——— ریاضی میں اتنی پرواز کہاں کہ وہاں تک اڑ کر پہونچ سکے۔

بچے کے والدین سر کو جنبش دے کر افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ :- "یہ بالکل تباہ ہو رہا ہے، اب سوائے زدوکوب کے کوئی چارہ نہیں"

اسکول ماسٹر نے دادی کی کہانیاں تو بند کر دیں لیکن وہ اس سے بےخبر ہے کہ کہانیوں کا سلسلہ تو بدستور جاری ہے، کہنے والے کہے جا رہے ہیں کہ :- "کہانیاں تاریخ میں کہیں نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے جھوٹی ہیں" اور ابتدائی تعلیم سے لے کر انتہائی تعلیم تک بچہ کی تربیت ذہن و دماغ پر وقت صرف کیا جا رہا ہے ——— مگر ——— بچہ کا یہ مطالبہ کہ :- "کوئی کہانی سناؤ" ہنوز جاری ہے۔

تمام روئے زمین پر، ہر جگہ، ہر گھر میں کہیں زبانی، کہیں تحریری، کہانیوں پر کہانیاں طیار ہوتی جا رہی ہیں اور انسانی میراث میں سب سے زیادہ جو چیز قیمتی ہے، وہ یہی کہانیاں ہیں۔

لوگ یہ نہیں سوچتے کہ کہانیاں بنانا خود خدا کا بہترین مشغلہ ہے۔ اس لئے پہلے اس سے یہ عادت ترک کراؤ، پھر انسان سے کہنا۔

ایک بار خالق اعظم نے اپنے مصروف و منہمک دار التجربہ میں عنصر کی طیاری شروع کی۔ کائنات اس وقت صرف دھواں ہی دھواں چٹانیں، معدنیات تہ بہ تہ بچھائی جا رہی تھیں، اور اس وقت اس خالق اعظم کی یہ حالت تھی کہ اگر تم دیکھتے تو کہتے کہ واقعی آج اس میں طفلانہ مزاجی بالکل نہیں پائی جاتی - پھر جو کچھ اس نے کہا وہ وہ تھا جسے "مادہ اور مادی" کہتے ہیں۔

پھر آغاز حیات کا زمانہ آیا، گھاس اُگی، درختوں کے کلّے پھوٹے، چڑیاں، چوپائے اور مچھلیاں نمودار ہوئیں، کسی نے گھونسلے بنائے کوئی پانی کی تہ میں چلا گیا اور کسی نے منتشر ہو کر دنیا میں اپنی نسل پھیلانی شروع کی۔

عمریں گزر گئیں یہاں تک کہ آخر کار ایک دن اس نے آدمی بنایا۔ اس وقت تک خدا کچھ تو سائنس داں تھا اور کچھ انجنیر۔ لیکن اب وہ ایک "ادبی صناع" ہو گیا۔

اب اس نے انسانی روح کی تہوں کو کہانیوں کے ذریعہ سے کھولنا شروع کیا، جانور سوتے تھے، کھاتے تھے، بچے پیدا کرتے تھے۔ لیکن انسان جن حالات سے گزر رہا تھا وہ کیسر افسانہ خیز تھے۔ جذبات کا تصادم، فرد و جماعت کی گتھیاں، جسم و روح کی جنگ ——— دریا نام ہے پانی کے بہاؤ کا۔ لیکن انسان سیلاب ہے کہانیوں کا۔

جب دو آدمی ملتے ہیں تو سب سے پہلا سوال یہ ہوتا ہے :۔ "کیا خبر ہے۔ پھر کیا ہوا؟" ان سوالوں کے جوابات کا ایک جال ساری دُنیا پر بچھا ہوا ہے، یہی ہے زندگی کا افسانہ اور یہی ہے انسان کی تاریخ۔

انسان نمونہ ہے آرٹ کا۔ اس کی تعمیر میں نہ ترکیب مکانکی پر زور دیا گیا ہے نہ اخلاق پر، بلکہ صرف تخییل و تخئیل پر۔ اس کے ہوا خواہ اس صداقت پر پردہ ڈالنا چاہتے ہیں، لیکن صداقت اس پردہ کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتی ہے۔

آخرکار انسان کے معلم و رہبر اخلاق اور انسان کی افسانہ پسندی کے درمیان مصالحت کی کوشش کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں ایک دوسرے سے مل کر نہیں رہ سکتے اور نتیجہ یہ ہے کہ خرافات کا ایک دفتر بے پایاں ڈھیر ہوتا جا رہا ہے۔ (ملکور)

قوتِ شامہ کی اہمیت

ناک سونگھنے کے لئے ہے، لیکن وہ مختلف بوؤں کا لطیف فرق کس طرح محسوس کرتی ہے، اس کی تحقیق اہلِ سائنس نے حال ہی میں کی ہے۔ اسوقت تک یہ سمجھا جا رہا تھا کہ چکھنے کی قوت کو ہماری قوتِ شامہ کو زیادہ تعلق نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ احساس لذت کا تعلق زیادہ تر شامہ ہی سے ہے۔ جب ہم غذا چباتے ہیں تو اس کی خوشبو زبان کے پچھلے حصہ سے منتقل ہو کر ناک کے اندر ایک نہایت ذکی الحس (NERVE) یا ریشہ کو متاثر کرتی ہے اور یہیں سے ذائقہ کی نزاکتوں کا احساس ہوتا ہے۔

زبان صرف چار مزے جانتی ہے۔ میٹھا، نمکین، کھٹا اور کڑوا، لیکن ناک ہزاروں ذائقوں میں تمیز کر سکتی ہے۔ یقین کیجئے کہ ناک اگر اپنا کام کرنا چھوڑ دے تو سیب اور پیاز میں آپ تمیز نہ کر سکیں، کیونکہ مختلف پھلوں کے مختلف مزوں کا احساس، ذائقہ نہیں بلکہ شامہ سے تعلق رکھتا ہے۔

نتھنوں کی جھلی میں بے شمار باریک رونگٹے ہوتے ہیں، جن سے ایک برقی لہر دماغ کے اس حصہ تک پہونچتی ہے جو بو کا احساس کرتا ہے۔ اس احساس کی نوعیت بعض کے نزدیک یہ ہے کہ جب بو کے ذرات نتھنوں کے رونگٹوں تک پہونچتے ہیں تو وہ بھی نم ہو جاتے ہیں اور ان میں کچھ ایسا ہی کیمیائی عمل پیدا ہوتا ہے جیسے بعض سفوف پانی ڈالنے سے جوش میں آجاتے ہیں۔

بعض کا خیال ہے کہ ناک کی جھلی میں بہت سے ذرات ٹیڑھے میڑھے خطوط میں پھیلے ہوئے ہیں جو بو یا خوشبو کے ذرات کو علٰحدہ علٰحدہ محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگوں میں یہ حس اتنی شدید ہوتی ہے کہ کسی چیز کے کروڑویں حصہ کی بو بھی وہ شناخت کر سکتے ہیں۔ فرعون توت کے مقبرہ میں جو عطر دان ملے تھے بالکل خالی تھے لیکن ان کی خوشبو ہزاروں سال گزرنے کے بعد بھی محسوس کی جا سکتی تھی۔

بریلی میں خانقاہ نیازیہ کے ایک بزرگ تھے جن کی قوتِ شامہ کی نزاکت کا یہ حال تھا کہ کئی قسم کے عطر ملا کر ان کے سامنے پیش کئے جاتے تو وہ پہچان لیتے کہ ان میں کون کون سے عطر ملائے گئے ہیں۔ ایک بار ان کے سامنے ایک عطر پیش کیا گیا تو انھوں نے اس کو سونگھ کر کہا کہ اس میں کچھ تلخی پائی جاتی ہے۔ عطر فروش کو بہت تعجب ہوا کہ عطر کو تلخی سے کیا تعلق، لیکن بعد کو تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہ عطر نیم کے درخت کے نیچے کشید کیا گیا تھا۔

خوشبو یا بدبو کا اثر انسانی افعال و اعمال پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اگر کسی متعفن جگہ میں آپ کو بٹھا دیا جائے تو آپ وہاں سے گھبرا کر باہر آجائیں گے اور وہاں کوئی کام نہ کر سکیں گے۔ برخلاف اس کے اگر کسی ایسے کمرہ میں بٹھا دیا جائے جہاں پھولوں کی خوشبو آ رہی ہے تو آپ زیادہ اور بہتر کام کر سکیں گے۔ کھانے کی میزوں کو گلدستوں سے آراستہ کرنا، خوابگاہ میں عود یا صندل جلانا، مزاروں پر پھولوں کی چادر چڑھانا، مندروں میں پوجا کے وقت پھول بیچانا، یہ سب اسی لئے ہے کہ ہماری قوتِ شامہ، ہمارے دماغوں تک خوشبو کے ذرات پہونچا کر سکون و اطمینان پیدا کرے۔

چنانچہ اب خوشبو کے ذریعہ سے علاج کرنے کے بھی تجربات ہو رہے ہیں اور تجارتی دُنیا میں بھی اس سے کام لیا جا رہا ہے، کیونکہ تجربہ سے معلوم ہوا کہ ایک معطر دکان لوگوں کو زیادہ اپنی طرف مایل کر سکتی ہے۔

باب الانتقاد

نقوش کا ادبِ عالیہ نمبر

حصّۂ نظم

(بہ سلسلۂ ماسبق)

مئی کے "نگار" میں ہم جگر، جوش و فراق کی غزلوں اور نظموں پر گفتگو کر چکے ہیں ــــ اس اشاعت میں ہم باقی شعراء کے کلام پر نگاہ ڈالتے ہیں

آرزو لکھنوی ــــ کی بہ مشکل آہ اور پھر دے گئی طاقت جواب
غم کی لمبی داستاں آغاز ہو کر رہ گئی

آغاز، کسی بات کی ابتدا کو کہتے ہیں، اس لئے داستان کا آغاز تو ہو سکتا ہے لیکن داستان خود آغاز نہیں ہو سکتی۔ فارسی میں بھی اس کا استعمال دادن اور کردن کے ساتھ ہوتا ہے شدن کے ساتھ نہیں۔

فیض احمد فیض ــ ۱۔ شاید قریب پہونچی صبحِ وصال، ہمدم
موجِ صبا لئے ہے خوشبوئے خوش کناراں

"خوش کناراں"، بے معنی لفظ ہے۔ کنار، گوشہ، پہلو، آغوش کے معنی میں مستعمل ہے، ترکیب توصیفی کے ساتھ، بصورت جمع اس کا استعمال صحیح نہیں۔ علاوہ اس کے "خوشبوئے خوش کناراں" سے کیا مراد ہے، اس کا بھی پتہ شعر سے نہیں چلتا۔

۲۔ آئے گی فیض اک دن بادِ بہار لے کر
تسنیم مے فروشاں، پیغام مے گساراں

تسنیم، بہشت کے ایک چشمہ کا نام ہے اور اس کے استعمال کا یہاں کوئی موقع نہ تھا۔ غالباً تسلیم ہوگا جو غلطی سے تسنیم نقل ہو گیا۔

۳۔ غرض تصورِ شام و سحر میں جیتے ہیں
گرفتِ سایۂ دیوار و در میں جیتے ہیں

دوسرا مصرعہ بے معنی ہے۔ سایہ کی گرفت کوئی چیز نہیں۔ اس کی جگہ خیال کر سکتے تھے۔

سیماب اکبرآبادی ــ (۱) حدیثِ طور و موسیٰ اور وہ بھی چار لفظوں میں
ہوئی تھی گفتگو اُن سے تو کھل کر گفتگو ہوتی

پہلے مصرعہ میں "چار لفظوں میں" کہنا غلط تو نہیں لیکن بوجھل ضرور ہے، اس کی جگہ کہہ سکتے تھے "اور وہ بھی مختصر اتنی"۔ دوسرے مصرعہ میں اُن سے کا استعمال بے محل ہے۔ اشارہ کس طرف ہے؟۔ اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ پہلے مصرعہ کے انداز بیان اور "حدیثِ طور و موسیٰ" کہنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیثِ طور و موسیٰ کوئی اور بیان کر رہا ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے

لیکن وہ دوسرا کون ہے اس کا اظہار نہیں کیا گیا اس لئے "اُن سے" کہنے کا کوئی موقع نہ تھا۔

دوسرے مصرع سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر خدا اور موسیٰ کی گفتگو کا ذکر کرنا چاہتا ہے نہ کہ طور و موسیٰ کا ذکر کسی اور کی زبان سے۔ اس لئے دونوں مصرع ایک دوسرے سے غیر مربوط ہیں، ہاں اگر طور سے خدا مراد لیا جائے (اور یہ مراد صحیح نہ ہوگی) تو البتہ شعر میں مفہوم پیدا ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان سے کی جگہ "باہم" لکھا جائے۔

افسوس ہے سیماب صاحب اپنے مفہوم کو صحیح طور پر ادا نہیں کر سکے۔

۲۔ دل اک قطرہ تھا ژولیدہ، چکیدہ، سیلِ غم دیدہ ذراسی بوند پھر کیا اشک بنتی کیا لہو بنتی،

اس شعر میں بعض غلط بلکہ متضاد تعبیرات سے کام لیا گیا ہے۔

دل اک قطرہ تھا، یہاں تک تو بات ٹھیک ہے، لیکن اس کو ژولیدہ و چکیدہ کہنا درست نہیں، کیونکہ اس میں کوئی ژولیدگی (اُلجھی ہوئی کیفیت) نہیں پائی جاتی، اس طرح جب تک وہ ٹپکے نہیں اسے چکیدہ بھی نہیں کہہ سکتے، ساخت کے لحاظ سے اسے "مایل بہ چکیدن" ضرور کہہ سکتے ہیں۔ سیلِ غم دیدہ کی ترکیب بھی محلِ نظر ہے۔ اور جب دل کو قطرہ کہنے کے بعد سیلِ غم کہنا مناسب نہیں۔ دوسرے مصرعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دل نہ اشک بن سکا نہ لہو ہو سکا حالانکہ پہلے مصرع میں اسے چکیدہ اور سیلِ غم دیدہ کہا گیا ہے، جس سے اس کا اشک یا لہو بن کے ٹپک پڑنا ظاہر ہوتا ہے، الغرض دونوں مصرعوں میں معنوی تضاد بھی ہے اور الفاظ بھی صحیح استعمال نہیں کئے گئے۔

۳۔ وہ ذوق و شوقِ موسیٰ اور وہ اک کم سے کم جلوہ جزائے آرزو یارب بقدرِ آرزو ہوتی

پہلے مصرع میں اک کم سے کم جلوہ، شعر کی روانی کو کم کر دیتا ہے۔ اس کی جگہ" اور اتنا مختصر جلوہ" کہنا زیادہ مناسب ہوتا۔

عبدالمجید سالک —— (۱) جو انھیں وفا کی سوجھی تو نہ زیست نے وفا کی
ابھی آکے وہ نہ بیٹھے کہ ہم اُٹھ گئے جہاں سے

پہلے مصرع کے دوسرے ٹکڑے کا انداز بیان درست نہیں، موقع و محل کے لحاظ سے "تو زیست نے وفا نہ کی" کہنا چاہئے تھا، لفظ نہ، زیست سے پہلے لانے سے مفہوم بدل جاتا ہے اور فقرہ ناتمام رہ جاتا ہے اور اس کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ "نہ زیست نے وفا کی اور نہ کسی اور چیز نے" اور یہ کہنا در اصل مقصود شاعر نہیں۔

دوسرے مصرعہ کا پہلا ٹکڑا غلط زبان ہے۔ اس موقع پر یا تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ "ابھی وہ آکے بیٹھے بھی نہ تھے" یا "بیٹھے ہی تھے"۔

تاثیر —— (۱) مزاج ایک، نظر ایک، دل بھی ایک سہی معاملاتِ من و تو نکل ہی آتے ہیں،

پہلے مصرعہ میں سہی کہنے کا کوئی موقع نہ تھا۔ اس کی جگہ مگر ہونا چاہئے تھا۔

(۲) حنائے ناخنِ پا ہو کہ حلقۂ سرِ زلف چھپاؤ بھی تو یہ جادو نکل ہی آتے ہیں

جادو کے لئے 'ظاہر ہو جانے' کے معنی میں "نکل آنا" کہنا صحیح نہیں۔

(۳) متاعِ عشق وہ آنسو جو دل میں ڈوب گئے زمیں کا رزق جو آنسو نکل ہی آتے ہیں

اول تو آنسو کو اس خیال سے کہ وہ ٹپک کر زمین تک پہونچ جاتا ہے، زمین کا رزق کہنا صحیح نہیں۔ علاوہ اس کے ہی بیکار ہے، صرف "نکل آتے ہیں" کہنے کا محل تھا۔

اختر شیرانی —— (۱) خریدی جا نہیں سکتی خوشی دُنیائے غمگیں میں
مگر تیرے کرم سے یہ بھی کیا دشوار ہے ساقی

"خریدی جا نہیں سکتی" کہنا مناسب نہ تھا کیونکہ خریدنے کے لئے دو چیزوں کا باہم تبادلہ ضروری ہے اور یہاں اس کی کوئی

صورت نہیں۔ "میسر ہو نہیں سکتی" کہنا زیادہ مناسب تھا۔

دوسرے مصرع کا انداز بیان بھی زیادہ صاف نہیں۔ موقع یہ کہنے کا تھا کہ "تیرے کرم سے یہ بھی کچھ دشوار نہیں"۔

(۲) محبت میں مرنے لے لے کے مرنا تو مقدر ہے مگر اس کے لئے کچھ زندگی درکار ہے ساقی

دوسرے مصرع سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کو "زندگی مطلق نہیں ملی" اور پہلے مصرع سے اس کی تکذیب ہوتی ہے۔ کیونکہ جب زندگی ہی نہ تھی تو پھر محبت میں مرنے لے لے کے مرنے کی تقدیر کہاں سے آئی۔

اگر دوسرے مصرع میں کچھ کی جگہ کبھی ہوتا تو اس نقص میں کچھ کمی ہو جاتی۔

وحشت کلکتوی —— زمانہ بھی مجھ سے ناموافق ہیں آپ بھی دشمنِ سلامت
تعجب اس کا ہے بوجھ کیونکر میں زندگی کا اٹھا رہا ہوں

سلامت عربی لفظ ہے بمعنی بے گزند و بے عیب ہونا، رہائی پانا۔ لیکن اردو میں زیادہ تر سلامتی لکھا جاتا ہے، فارسی "سلامت و سلامتی" دونوں استعمال کئے ہیں۔

اگر سلامت کی جگہ فراغت ہوتا تو زیادہ بہتر تھا۔

احمد ندیم قاسمی —(۱) مجھ کو ابرو تجھے محراب پسند سارا جھگڑا اسی نازک خم کا

یہ شعر غزل کا ہے اور تجھے کا خطاب غالباً محبوب سے ہوگا (کیونکہ واعظ یا زاہد کا ذکر اس شعر میں یا اس سے قبل کہیں نہیں پایا جاتا) اور محبوب کی محراب پسندی یا اس کے زہد و اتقاء کا ذکر کچھ عجیب سی بات ہے۔

دوسرے مصرعہ میں فعل موجود نہیں۔ ہے لانا ضروری ہے۔

(۲) ہوئے اس دور میں فتوے جاری کہ غزالوں کو جنوں ہے رم کا

یہ شعر اگر خارج از مفہوم نہیں تو خارج از فہم ضرور ہے۔ معلوم نہیں غزالوں کے رم سے فتوے کا کیا تعلق ہے اور غزالوں کو "رم کا جنوں" کب نہیں تھا کہ اس کے لئے اب فتویٰ جاری کیا جاتا ہے۔

(۳) مجھ سے مرکر بھی نہ گور ملا جائے ہائے یہ نشۂ زمیں کے نم کا

نشۂ غالباً کتابت کی غلطی ہے۔ رشتہ ہوگا۔

(۴) دیکھ رہا ہے وہ پندار ان کے چہروں پر دیا ہے اہل حکم نے جسے جنوں کا خطاب

حَکَم اس شخص کو کہتے ہیں جسے فیصلہ کرنے کے لئے مقرر کیا جائے۔ اس لئے اس سے پہلے اہل کا استعمال غلط ہے۔

عابد علی عابد —(۱) میں نے ہائے جو کی وہ بات ہے اور

ہائے بروزن فعلن درست نہیں، صحیح بروزن فعل ہے۔

یہ مصرع یوں ہونا چاہئے:- "ہائے جو میں نے کی وہ ہے اور"

(۲) کوہکن سے مفر نہیں کوئی بے ستوں ہو کہیں کہ بندھا چل

مفر کا استعمال بالکل غلط کیا گیا ہے۔ مفر کے معنی "جائے فرار" کے ہیں اس لئے کوئی کہنے کا بھی موقع نہیں۔ صحیح جملہ یہ تھا کہ "کوہکن سے کسی کو مفر نہیں" حالانکہ مفر کا لفظ پھر بھی موزوں نہ ہوتا۔ دوسرے مصرع میں کہیں کا استعمال بھی درست نہیں۔

معین احسن جذبی —(۱) کیا یہی انقلاب ہے قلب اِدھر جگر اُدھر
نالۂ بے قرار اِدھر شورش چشم تر اُدھر

پہلے مصرع میں "قلب اِدھر جگر اُدھر" نا تمام فقرہ ہے جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ اِدھر اُدھر ان کا کیا حال ہے۔ دوسرے

مصرع میں " شورشِ چشمِ تر ادھر" سے کس طرف اشارہ ہے ______ اگر معشوق کی طرف ہے تو غلط ہے اور کسی اور کی طرف ہے تو اس کا ذکر نہیں

(۲) اے وہ عقاب جس سے تھی کوہ و دمن کی آبرو آج اسی عقاب کے بال ادھر ہیں پر اُدھر

اے حرف خطاب ہے اور یہاں عقاب مخاطب نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے شاعر نے اے، ہائے کے معنی میں استعمال کیا ہے جو صحیح نہیں۔ دوسرے مصرع میں بال و پر کی علٰحدہ علٰحدہ تقسیم بھی بے معنی سی بات ہے۔ بال اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سے پر اُگتے ہیں اور فارسی اُردو دونوں زبانوں میں بال و پر کے معنی ایک ہی ہیں، تفریق کا کوئی سوال نہیں، شاعر نے اس شعر میں غالباً تقسیم حرمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اختر انصاری ______ جناب اختر جاں زادۂ رخِ گل کو اس وقت بناؤ بہار کے دن میں

رخِ گل میں رخ محض برائے بیت ہے۔ " جاں زادۂ گل" موزوں کرنا چاہئے تھا۔

اشک رامپوری ______ اس نکتہ چیں کو عشق جتانے چلے تو اشک
اپنی زباں جواب نہ دے وقت پر کہیں

جتانے چلے کے بعد ہو ضروری ہے۔ دوسرے مصرعہ میں جواب " نہ دے" کہنا کافی نہیں، محاورہ کی رو سے " جواب نہ دیدے" یا " جواب نہ دے بیٹھے" ہونا چاہئے۔

عدم ______ ستارے سو گئے انگڑائی لے کر کہ افسانہ کا انجام آرہا تھا

محاورہ " انجام آنا" نہیں " انجام پر آنا" ہے۔ " افسانہ انجام پر آرہا ہے" کہنا چاہئے۔

قتیل شفائی ______ (۱) خرد کے نام جنوں کا پیام لے کے چلے ہم اپنے ساتھ اپنا مقام لے کے چلے

" مقام ساتھ لیکر چلنا" زیادہ صحیح نہیں کیونکہ مقام بمعنی مرتبہ مجازی بات ہے۔

(۲) بٹھا دئے ہیں کسی نے بہار پر پہرے صبا چلے بھی تو اذنِ خرام لے کے چلے

پہلے مصرع کے بعد جب تک کہ (بہانیہ) نہ لایا جائے، دوسرے مصرع سے ربط پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر دوسرے مصرعہ میں دونوں جگہ چلے کی بجائے چلی ہوتا تو بے شک درست ہو سکتا تھا۔

(۳) بنام ساقیِ صحرا نظر ملے ہیں سراب اب ایک دور ہمارا بھی نام لے کے چلے

" ساقیِ صحرا نظر" کی ترکیب بالکل بے معنی ترکیب ہے۔

ظہیر کاشمیری ______ دلِ بیاباں میں الاؤ کی طرح جلتے ہیں خیمہ زن قافلۂ گشتہ سراں ہوتا ہے

الاؤ بروزن فعولن صحیح نہیں۔ بروزن فعول ہونا چاہئے۔ گشتہ سراں مہمل ترکیب ہے صحیح سرگشتگاں ہے۔

عبدالمجید حیرت ______ جگر پر جب کوئی صدمہ پڑا ہے دگرگوں دل کی حالت ہو گئی ہے۔

صدمہ پڑا ہے، غلط زبان ہے۔

شعری بھوپالی ______ (۱) وہی نالہ وہی نغمہ، بس اک تفریق لفظی ہے
قفس کو منتشر کردو نشیمن نام ہو جائے

قفس کو نہیں بلکہ اس کی تیلیوں کو منتشر کیا جا سکتا ہے، قفس کے ٹکڑے ٹکڑے کردو، یا پارہ پارہ کردو کہنا صحیح ہو سکتا تھا۔

(۲) جو میرا دل نہ ہو شعری حریف ان کی نگاہوں کا تو دنیا بھر میں شعری انقلاب عام ہو جائے

جب دنیا بھر کہدیا تو پھر انقلاب عام کہنا بے معنی سی بات ہے۔

پروفیسر شور ——— (۱) انگھڑیوں کی مستیاں، دوشیزہ رخساروں کی آگ

رخساروں کی صفت دوشیزہ صحیح نہیں۔

(۲) میری ٹھوکر کے خزف، میری شرابوں کا خمار

خزف کا استعمال خزف ریزاں کی جگہ مناسب نہیں۔ علاوہ اس کے خزف ریزاں کو شرابوں کا خمار کہنا بھی نامطبوع سی بات ہے۔

(۳) راہب و صوفی مرے گم کردہ منزل راہگیر میری محرابوں میں دل، میرے ہی طاقوں میں ضمیر

دونوں مصرعے ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں اور دوسرے مصرع کا مفہوم بھی واضح نہیں۔

(۴) مجھ سے نسلیں سرگراں، مجھ سے نجابت کا حشم مجھ سے چہرے معتبر، مجھ سے ضمیروں کا بھرم

اس نظم میں "دولت کی خدائی" کا ذکر کیا گیا ہے، لیکن دولت سے نسلیں سرگراں ہوتی ہیں یا سرفراز!

"چہرے کا معتبر" ہونا بے معنی سی بات ہے۔

(۵) کون سی دوکان پر دیر و حرم بکتے نہیں یا خدا بکتا نہیں ہے یا صنم بکتے نہیں

دوسرے مصرع میں یا کا استعمال آغاز مصرع میں درست نہیں۔

(۶) اطلس و دیبا میں بھی عریاں رہیں جن کے بدن ان غلاموں کے بھی ہاتھوں پر ہے سونے کی شکن

سونے کی شکن کہنا درست نہیں۔ یوں کہنا چاہیے تھا :-

ان غلاموں کے بھی ہاتھوں پر ہے اک زریں شکن

غلام ربانی تاباں ——— اب اس سے آگے وہ مسجد یہ میکدہ تاباں

یہاں تلک تو کسی پارسا کا ساتھ دیا

پہلا مصرع بہت الجھا ہوا ہے، اور شاعر جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ صحیح طور پر ادا نہ کر سکا۔

شاد عارفی ——— غریبی جن کے لتے لے گئی تا حد عریانی جو میں ان عصمتوں کو سیمتن کہدوں تو کیا ہوگا

لتے لینا، اردو میں خبر لینے اور ڈانٹ ڈپٹ سے قابل کر لینے کے ہیں۔ یہاں "کپڑے چھین لینے" کے مفہوم میں یہ محاورہ استعمال کیا گیا ہے اگر لتے کی جگہ کپڑے ہوتا تو بھی غنیمت تھا۔

دوسرے مصرع میں عصمتوں کو سیمتن کہنا بھی کوئی معنی نہیں رکھتا۔

انجم رومانی ——— (۱) آثار کوئے دوست ہیں اور پاشکستگی

خوشبوئے زلف یار ہے اور ہم سے بے دماغ

بے دماغ کا استعمال بمعنی بے پروا یا بیزار صحیح نہیں۔

(۲) کس کی جبیں پہ ہیں یہ ستارے عرق عرق، کس کے لہو سے چاند کا دامن ہے داغ داغ

پہلا مصرع مبہم و بے معنی ہے۔

ناصر کاظمی ——— پھر کسی گل کا اشارہ پاکر

چاند نکلا سر میخانۂ گل،

کس گل کا اشارہ پاکر چاند نکلا؟ اور اشارۂ گل سے چاند کو کیا ربط ہے، بالکل ظاہر نہیں کیا گیا۔ علاوہ اس کے "سر میخانۂ گل" کی ترکیب بھی لایعنی سی ہے "سر حجلۂ گل" تو کہہ سکتے ہیں لیکن "میخانۂ گل" کوئی چیز نہیں۔

باب الاستفسار

(۱)

مُرتد اور اسی قبیل کے دوسرے الفاظ

(سید علی جعفری - بہرامپور)

مرتد کے سلسلہ میں آپ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہی یقیناً صحیح ہے، لیکن مرتد کے علاوہ اسلامی لٹریچر میں اور بہت سے الفاظ اسی قبیل کے اور بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً منافق و فاسق وغیرہ - میں مرتد اور ان تمام الفاظ کا صحیح مفہوم جاننا چاہتا ہوں۔

(نگار) اسلامی لٹریچر میں بالاتفاق مرتد اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک بار اسلام اختیار کرکے پھر اسے ترک کر دے خواہ وہ کوئی مذہب اختیار کرے یا نہ کرے۔ لیکن اسی قبیل کے اور چند الفاظ بھی قرآن یا اسلامی لٹریچر میں پائے جاتے ہیں۔

وہ الفاظ یہ ہیں مثلاً کافر، مشرک، منافق، فاسق، زندیق و ملحد۔

۱- کافر کا اصل مادہ کفر ہے جس کے لغوی معنی محض چھپانے یا عدم اعتراف کے ہیں اور اس معنی میں اس کا استعمال شعراء جاہلیت کے کلام میں بھی پایا جاتا ہے اور قرآن میں بھی، لیکن بعد کو اس مفہوم نے ایک اصطلاحی حیثیت اختیار کرلی، اور خدا و رسول کا انکار کرنے والوں کے لئے بھی کافر کا لفظ استعمال ہونے لگا اور پھر اس کے مفہوم میں بہت وسعت پیدا ہوگئی، اسکی بہت سی تقسیمیں ہوگئیں، مثلاً: کفر الانکار - کفر الجحود - کفر المعاندہ - کفر النفاق وغیرہ اور ہر مسلک کا انسان دوسرے مسلک والے کو کافر کہنے لگا یہانتک کہ وہابی جماعت مزار پر جانے والوں کو بھی کافر ہی کہتی ہے۔ لیکن اس وقت ہمارا مقصود کافر کے صرف اس مفہوم کو لینا ہے جو غیر مسلم کے لئے استعمال ہوتا ہے یا منکر خدا و رسول کے لئے جس میں اہل کتاب و غیر اہل کتاب دونوں شامل ہیں۔

۲- مُشرک:- مشرک کا اصل مفہوم اسلام میں یہ ہے کہ خدائے واحد کی پرستش میں کسی غیر کو شریک کیا جائے اور اس سے مدد چاہی جائے۔ یہ لفظ اہل کتاب و غیر اہل کتاب دونوں کے لئے مستعمل ہے۔

۳- منافق:- اس کا مادہ نافقہ ہے جس کے معنے چوہے کے سوراخ کے ہیں یا نفق سے مشتق ہے جس کے معنے پھاڑنا، چیرنا، جدا کرنا ہے۔ قرآن میں اس کا استعمال ان لوگوں کے لئے کیا گیا ہے جو سچے دل سے اسلام نہیں لائے، یا یہ کہ جن کے دل میں چور ہے اور اسلام کی طرف سے غیر مطمئن ہونے کے باعث وہ مسلمانوں کے خلاف سازش کرتے ہیں۔

۴- فاسق:- جو شخص کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو یا بار بار گناہ صغیرہ کا، اسے فاسق کہتے ہیں۔

ان کے علاوہ غیر قرآنی الفاظ اسی قبیل کے دو اور ہیں، زندیق و ملحد۔

۵- زندیق سے مراد شریعت اسلامی میں وہ شخص ہے جس کی تعلیمات حکومت کے لئے خطرہ کا باعث ہوں۔ ساسانی عہد میں یہ لفظ

ان لوگوں کے لئے مستعمل ہوتا تھا جو مزدائی مذہب کے مخالف تھے اور جن میں مانوی یا مزدکی مسلک کے پیرو بھی شامل تھے۔ بعد کو یہ لفظ ایرانیوں کے میل جول سے عراق پہونچا اور رفتہ رفتہ آزاد خیال حکماء کے لئے بھی استعمال ہونے لگا یہاں تک کہ ابن الراوندی، توحیدی، ابوالعلاء المعری کو بھی زندیق کہا جانے لگا۔ اور مختلف فقہی دبستانوں نے اس لفظ کی مختلف تعبیریں کیں۔

۶- ملحد و ملتحد کے معنی بھی دین سے پھر جانے والے کے ہیں۔ اور مرتد کے مفہوم میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

اس صراحت کے بعد دو باتوں پر غور کرنا ہے۔ ایک یہ کہ ارتداد اصطلاحات مندرجۂ بالا کے ساتھ کوئی معنوی شرکت رکھتا ہے یا نہیں اور وہ شرکت کیا ہے، دوسرے یہ کہ قرآن میں ان کا استعمال کن معنی میں کیا گیا ہے اور ان کے لئے کوئی سزا، یا حد و عقوبت مقرر مقرر کی ہے یا نہیں۔

۱- ارتداد کے لغوی معنے محض ہٹ جانے اور واپس لوٹ جانے کے ہیں، لیکن مذہب میں اس کا مفہوم "ارتداد عن الدین" (یعنی دین سے پھر جانا) ہے۔ پھر دین سے پھر جانے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے پچھلے اعتقادات ہی کی طرف لوٹے، ہوسکتا ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا مذہب اختیار کرلے۔

بہرحال اسلامی فقہ میں مرتد سے مراد وہ شخص ہے جو ایک بار اسلام لانے کے بعد اس سے منحرف ہو جائے۔ ہم یہاں اس بحث میں پڑنا مناسب نہیں سمجھتے کہ منحرف ہو جانے کا صحیح مفہوم کیا ہے اور کیا ہم اس شخص کو بھی مرتد قرار دیں گے جو عقاید اسلامی کا منکر تو نہیں ہے لیکن ان کا مفہوم وہ کچھ اور قرار دیتا ہے۔

چونکہ اس وقت بحث اسی مرتد سے ہے جو بغیر کسی تاویل کے تمام اصول عقاید اسلام سے منحرف ہو جائے اور پھر کفر و شرک کی طرف لوٹ جائے اس لئے ہم کو صرف یہ دیکھنا ہے کہ مرتد کے بارہ میں قرآنی حکم کیا ہے اور جیسا کہ ہم اس سے قبل ظاہر کرچکے ہیں، قرآن کیا احادیث میں بھی مرتد کے لئے کوئی حد مقرر نہیں کی اور اس طرح اسلام نے ضمیر انسانی کی آزادی کو کبھی نہیں چھینا۔ اگر کوئی اسلام پر قائم رہتا ہے

---

(۲)

نکتۂ نظر یا نقطۂ نظر

(مسعود احمد - الہ آباد)

انگریزی کے Point of View کا ترجمہ بعض حضرات نکتۂ نظر کرتے ہیں اور بعض نقطۂ نظر، آپ کس کو صحیح سمجھتے ہیں۔

(نگار) عرصہ ہوا ایک ادیب ہوا بان نے اس کا ترجمہ "نکتۂ نظر" کیا تھا، میں نے اسے ٹوکا کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں "نقطۂ نظر" ہونا چاہئے۔ اس نے مولانا علی حیدر طباطبائی نظم کو جو اس وقت زندہ تھے "حکم" بنایا، انھوں نے یہ فیصلہ صادر کیا کہ:-

"نظر انگریزی کے محاورہ میں نقطہ ہو تو ہو، اردو کے محاورہ میں "تارِ نظر" اور "بدنظری" ترکیب اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہماری زبان میں نظر نقطہ نہیں ہے، خط ہے۔ یہ خیال زبان میں فلاسفہ قدماء کے ایک مذہب کی رو سے پیدا ہوا کہ وہ لوگ اس کے قایل تھے کہ رویت کی حقیقت یہ ہے کہ آنکھ سے تارِ نظر نکل کر مرئیات پر پڑتا ہے، گو بعد میں یہ مذہب غلط ثابت ہوا، مگر زبان پر جو اثر پڑ چکا تھا وہ زایل نہیں ہوسکتا۔ غرض "نقطۂ نظر" کہنے کی کوئی

صورت ہمارے محاورہ میں نہیں ہے، ہاں نظر کی صفت نکتہ داں، نکتہ رس، نکتہ سنج آتی ہے، اس اعتبار سے نکتۂ نظر کہنا درست ہے۔

مجھے اس باب میں جناب طباطبائی سے سخت اختلاف تھا، چنانچہ میں نے لکھا کہ:-

"نقطۂ نظر، انگریزی کے "پوائنٹ آف ویو" کا ترجمہ ہے اور اس کا مفہوم وہی ہے جو حدِ نظر یا منتہائے نظر کا ہوسکتا ہے۔ اس میں حقیقت رویت سے بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

جناب طباطبائی نے اس پر غور ہی نہیں کیا کہ یہاں انگریزی "Vision" سے مراد نگاہ نہیں بلکہ خیال، تمنا یا رائے ہے اور اس صورت میں مناظر و مرایا کی علمی بحث کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی کے ساتھ "نکتۂ نظر" کے استعمال کو درست ظاہر کرتے ہوئے جو استدلال انھوں نے کیا ہے وہ بھی درست نہیں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ نظر کی صفت چونکہ نکتہ داں یا نکتہ سنج ہوتی ہے اس لئے "نکتۂ نظر" کہنا چاہیے"۔

نکتہ عربی کا لفظ ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے:-

(۱) النقطۃ السوداء فی الابیض او البیضاء فی الاسود (سیاہ نقطہ سپیدی میں یا سفید نقطہ سیاہی میں)

(۲) الاثر الحاصل من نکت الارض (جو زمین کھودنے سے حاصل ہو)۔ (۳) المسئلۃ الدقیقۃ اخرجت بدقۃ نظر و امعان فکر (کوئی نازک بات جو غور و فکر کے بعد پیدا کی جائے)۔

ظاہر ہے کہ جناب طباطبائی نے تیسرے مفہوم کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا ہے، لیکن فاضل حکم کی نگاہ اس طرف نہیں گئی کہ لفظ نکتہ اسم ہے، جب تک کوئی دوسرا لفظ مصدری معنی پیدا کرنے کے لئے اس کے ساتھ شامل نہ ہو، نکتہ سنجی وغیرہ کا مفہوم پیدا نہیں ہوسکتا۔

اب لفظ نقطہ کے استعمال پر غور کیجئے کہ یہ جس زبان کا لفظ ہے اس میں بھی اس کا استعمال میرے بتائے ہوئے اصول پر ہوتا ہے۔ طباطبائی صاحب کے اصول پر نہیں۔ چنانچہ عربی میں Point of Difference کا ترجمہ "نقطۃ الاختلاف" کیا جاتا ہے اور Point of Weakness کا "نقطۃ الضعف" حالانکہ جناب طباطبائی کے فیصلہ کے مطابق اس کو بھی غلط ہونا چاہئے، کیونکہ ضعف یا اختلاف میں دراصل نہ کہیں نقطہ کا وجود ہے نہ خط کا۔

الغرض صحیح ترجمہ نقطۂ نظر ہے، نکتۂ نظر میں بالکل غلط ہے، کیونکہ نقطہ جس زبان کا لفظ ہے اس میں بھی "پوائنٹ آف ویو" کا ترجمہ "نقطۂ نظر" کیا جاتا ہے، "نکتۂ نظر" نہیں۔

---

(۳)

اکبر کا دعوائے نبوت، اس کا دینِ الٰہی

(سید تنویر حسین ـ آگرہ)

سنا ہے جب شہنشاہ اکبر نے، مذہبی اصلاح کی طرف قدم اٹھایا تو اس کے مصاحبوں نے جن میں ابو الفضل وغیرہ ایسے بڑے بڑے لوگ بھی شامل تھے، اسے گمراہ کر دیا اور وہ اپنے آپ کو پیغمبر سمجھنے لگا۔ جب یہ خبر بہت عام ہوئی تو کسی شاعر نے جل کر ایک قطعہ کہا جس میں بادشاہ پر سخت طعن کی گئی تھی، معلوم نہیں میں نے یہ قطعہ کہاں دیکھا تھا، لیکن شباہت

دلچسپ - یقیناً یہ قطعہ آپ کی نگاہ سے بھی گزرا ہوگا - اس لئے اگر آپ کو یاد آجائے تو مطلع فرمائیے کہ یہ قطعہ کیا تھا اور اس کا مصنف کون تھا؟ شکر گزار ہوں گا، اسی کے ساتھ یہ بھی جاننا چاہتا ہوں کہ کیا واقعی وہ اپنے آپ کو پیغمبر سمجھتا تھا اور اس کے دین الہٰی کی کیا حقیقت تھی۔

(نگار) غالباً آپ کی مراد ملا شیری کے قطعہ سے ہے جو بڑا سوختہ دل شاعر تھا - اس میں شک نہیں قطعہ بڑا دلچسپ ہے اور اس کا آخری شعر تو ضرب المثل ہوکر رہ گیا - ہوسکتا ہے کہ یہ تلمیح تضمین ہو - بہر حال قطعہ یہ ہے:-

تا بزاہد ہر زماں کشور بر انداز، آفتے　　فتنہ در کوئے حوادث کہ خدا خواہد شدن
باعقاب قرضخواہِ تیغ، در ارباب شرک　　بار سر از ذمۂ گردن جدا خواہد شدن
فیلسوف کذب را خواہد گریباں پارہ شد　　خرقہ پوشیِ زہد را تقویٰ ردا خواہد شدن
شورشِ فرست اگر در خاطرے از جاہلی　　از خلایق مہر پیغمبر جدا خواہد شدن
خندہ می آید مرا زیں بیت بس کہ ظریفی　　درد بزم منعم و دردِ گدا خواہد شدن

بادشہ امسال دعوائے نبوت کردہ است
گر خدا خواہد پس از سالے خدا خواہد شدن

اکبر کے دین الہٰی کے متعلق نگار میں جناب محمد عباس طالب صفوی کا ایک بسیط مضمون اس سے قبل شایع ہوچکا ہے جس میں ان تمام عوامل پر گفتگو کی گئی ہے جو اس سلسلہ میں زیر بحث آسکتے ہیں - لیکن اس حقیقت پر کم لوگوں نے غور کیا ہے کہ اکبر درحقیقت کیا چاہتا تھا اور وہ کون سا جذبہ تھا جس نے اسے اصلاح دین کی طرف متوجہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اکبر بہت کم پڑھا لکھا انسان تھا اور کتابی علم اسے بہت کم حاصل تھا، لیکن فطرتاً وہ بڑا وسیع النظر انسان تھا، وہ اختلاف مذاہب کو صرف اس لئے برا سمجھتا تھا کہ وہ رشتۂ انسانیت کو توڑنے والا ہے - وہ اس لحاظ سے کہ دنیا کے تمام انسانوں کو وہ ایک ہی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا، بڑا زبردست متصوف فلسفی تھا اور وہ اسی خیال یا عقیدہ کو ملک میں عام کرنا چاہتا تھا اور اگر انصاف سے کام لیجئے تو اس زمانہ میں جب کفر و اسلام کے درمیان بڑی زبردست عقایدی خلیج حایل تھی، اکبر کا انسانیت پرستی کو اصل مذہب قرار دینا، نبوت سے کم چیز نہ تھی - اس کی وسعتِ نظر اور تصور مذہب کی بلندی و پاکیزگی کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ خود اکبر نے کشمیر میں مندر تعمیر کرایا، اور ابوالفضل نے جو اس کا کتبہ تحریر کیا، اس کی عبارت یہ تھی:-

الٰہی بہ ہر خانہ کہ می نگرم جویائے تو اند　　و بہ ہر زبان کہ می شنوم گویائے تو
کفر و اسلام در رہت پویاں　　وحدہٗ لاالٰہ گویاں
اگر مسجد ست بہ یادِ تو نعرۂ قدوس می زنند و اگر کلیسا ست بہ شوق تو ناقوس می جنبانند
گہ معتکفِ دیرم و گہ ساکن مسجد
یعنی کہ ترا می طلبم خانہ بخانہ
اگر خاصانِ ترا بہ کفر و اسلام کارے نیست ایں ہر دو را در پردۂ اسلام تو بارے:
کفر کافر را و دیں دیندار را
ذرۂ دردے دلِ عطار را

ایں خانہ بہ نیت ائتلاف قلوب موحدان ہندوستان وخصوصاً معبود پرستان عرصہ کشمیر تعمیر یافتہ

بفرمانِ خدیو تخت وافسر
چراغ آفرینش شاہ اکبر

نظام اعتدال ہفت معدن
کمال امتزاج چار عنصر

ہر کہ بنظر صدق میندانختہ ایں خانہ را خراب سازد، باید کہ نخست معبد خود را بنیاد زد۔ اگر نظر بدل ست
باہمہ ساختنی ست والّا چشم برآب وگلے ست ہمہ برانداختنی!

اس کتبہ سے آپ کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ اکبر کس قدر بلند اخلاق کا انسان تھا اور اخلاق کی یہ بلندی جس شخص میں پائی جائے وہ یقیناً بانی اسلام کی صحیح تعلیم کا نمایندہ سمجھا جائے گا، جسے غیر شرعی اصطلاح میں نبی کہنا بھی کوئی جرم نہیں۔

شاعرانہ تعلّی

(نیاز فتحپوری)

سنہ ۱۶ء کی بات ہے۔ نواب سلطان جہاں بیگم کا عہد حکومت ہے۔ اور بھوپال میں آئے ہوئے مجھے دو سال ہوچکے ہیں۔ میرا تعلق ایک ایسے محکمہ سے ہے جو میرے ذوق کے منافی ہے۔ نواب سلطان جہاں بیگم کو بھی اس کا علم ہے اور وہ کسی دوسرے موزوں محکمہ میں جو مجھے منتقل کردینے کا وعدہ فرما چکی ہیں، لیکن کافی انتظار کے بعد بھی جب کوئی نتیجہ نہ نکلا تو بعض احباب کے اصرار پر میں نے ایک منظوم عرضداشت یاددہانی کے طور پر پیش کی، جس میں ممدوح سے زیادہ خود اپنی تعریف کرگیا۔ لیکن اس خودستائی کا نتیجہ خاطر خواہ نکلا اور میں شعبۂ تصنیف و تالیف میں منتقل کردیا گیا۔ نظم ملاحظہ ہو:-

زمن سپاس تو آید ہمیں کہ نالانم، ۔۔۔ زخندہ ات چہ نوا بردہ ام کہ گریانم
نگاہِ مہر کہ برمن فگندۂ، بینم ۔۔۔ سحابِ لطف کہ برمن فشردۂ، دانم
ولے ز آرزوِ خود ہنوز منفعلم ۔۔۔ ز اقتضائے کمالِ خودش پشیمانم
بدست من سرِ دامانِ خود رسیدن دہ ۔۔۔ وگرنہ چاک شدن خواہدش گریبانم
عجب نباشد اگر می زنی بدستارت ۔۔۔ بجائے طرّہ، کہ من گوہرے زعمّانم
ببر مرا بہ مشاعت کہ مشکم از تاتار ۔۔۔ بکش مرا بہ برت، تیغے از صفاہانم
مرا بہ افسرِ دیہیم خود بدہ جائے ۔۔۔ کہ من بہ تاب وصفا لعلے از بدخشانم
مرا بپرس ز حسّان و شیخ شیرازی ۔۔۔ کہ نغمۂ عرب و طوطیٔ ز ایرانم
مرا بہ وعدۂ لطفے چہ شاد فرمودی ۔۔۔ نہ زیبدت کہ تماشہ کنی پریشانم
چہا کنی کہ تو امروز نیشتر سازی ۔۔۔ ہماں امید کہ وی ساختی رگِ جانم
تاملے کن و قدرم شناس و کارم دہ ۔۔۔ کہ باشد از نظرِ عدل و نظم شایانم
وگرنہ وہ خبر از نامرادیم کہ زنم،
بہ سنگِ سخت فنا قلب نالہ سامانم،

غالب کی فارسی تصانیف

۱— نظم فارسی

(مالک رام)

۱- کلیاتِ غالب میرزا کی فارسی تصانیف میں بلحاظ اشاعت ان کے دیوانِ فارسی کو اولیت کا فخر حاصل ہے، حالانکہ جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے، پنج آہنگ کے بعض حصے سب سے پہلے مرتب ہوئے تھے۔

گلِ رعنا کے فارسی حصے کے آغاز میں میرزا نے جو مختصر دیباچہ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ۱۸۲۸ء تک دیوان فارسی مرتب نہیں ہوا تھا۔ بلکہ میرے خیال میں تو اس وقت تک فارسی کلام مقدار میں بھی کچھ زیادہ نہیں تھا۔ فارسی دیوان کی ترتیب کی طرف سب سے پہلا اشارہ پنج آہنگ کے دیباچہ میں ہے۔ میرزا علی بخش خاں لکھتے ہیں:-

"در آغاز سال یک ہزار و دو صد و پنجاہ و یک ہجری (۱۲۵۱ھ)، شمس الدین خاں را بقضائے آسمانی آں پیش آمد کہ ہیچ آفریدہ مبیناد و آں خود از غایتِ شہرت بہ شرحِ احتیاج ندارد و بعد ازاں ہنگامہ، ہم دراں ہنگام از جے پور بہ دہلی رسیدم و بہ کاشانۂ برادرِ والاشان و آموزگارِ مہربان مولانا غالب زاد افضالہ فرود آمدم۔ چوں دراں ایام دیوانِ فیض عنوان کہ مسمیٰ بہ "میخانۂ آرزو سرانجام" تازہ فراہم آمدہ و پیرایۂ اتمام پوشیدہ بود، آنچہ از نثر دراں ہمایوں صحیفہ صورت ارقام داشت، ہمہ را بہ خدمتِ والائے آں خسروِ اقلیمِ سخنوری خواندم۔"

نواب شمس الدین احمد خاں کو قتل فریزر کے سلسلہ میں ۸ اکتوبر سنہ ۱۸۳۵ء کو پھانسی کی سزا ہوئی تھی، جس کی طرف اس تحریر میں میرزا علی بخش خاں نے اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:- "بعد ازاں ہنگامہ، ہم دراں ہنگام" میں جے پور سے دلی آیا اور غالب کے ہاں ٹھہرا۔ گویا وہ اکتوبر۔ نومبر سنہ ۱۸۳۵ء میں دلی آئے اور انہی ایام میں دیوان "تازہ" فراہم ہوا تھا۔ پس ہم یہ خیال کرنے میں حق بجانب ہیں کہ دیوان ستمبر، نومبر سنہ ۱۸۳۵ء کی سہ ماہی میں مرتب ہوا۔ دوسری بات یہ کہ اس کا نام "میخانۂ آرزو سرانجام" رکھا گیا تھا۔ بدقسمتی سے تاحال اس کا کوئی نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا۔ اس وقت تک دیوان کا جو سب سے پرانا مخطوطہ ملا ہے، یہ خدابخش اورینٹل لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے۔ اس کی کتابت کی تاریخ ۱۱ ربیع الآخر سنہ ۱۲۵۴ھ (۴ جولائی سنہ ۱۸۳۸ء) ہے اور اس کے کاتب غالب کے مشہور دوست لالہ چھج مل کھتری ہیں۔ ممکن ہے اگر یہ مخطوطہ اصل نسخہ "میخانۂ آرزو سرانجام" ہی کی نقل ہو۔ بہرحال یہ خطی نسخہ بھی غالب کا دیکھا ہوا ہے اور اس کے حاشیے میں بعض عبارتیں خود ان کے قلم سے اضافہ ہوئی ہیں۔

فارسی دیوان پہلی مرتبہ سنہ ۱۸۴۵ء میں چھپا۔ جیسا کہ اس کے صفحۂ اول پر تحریر ہے یہ نواب ضیاء الدین احمد خاں نیر رخشاں کی تصحیح و ترتیب سے مطبع دارالسلام، حوض قاضی، دہلی میں طبع ہوا تھا۔ یہ بڑے سائز کے پندرہ سطری مسطر پر لکھا گیا ہے۔ کاتب خوشخط اور بڑی غلطی کم کرتا ہے۔ اس کے آغاز اور آخر میں خود غالب کا لکھا ہوا دیباچہ اور تقریظ ہے، جو اس وقت بھی دیوان میں پنج آہنگ چہارم میں بھی شامل ہے۔ دیوان میں نثر اور نظم (۵۰۲) صفحات کو محیط ہے۔ اس کے بعد مزید تین صفحوں کا

اضافہ کیا ہے، پہلے دو صفحے "صحت نامہ" کے لئے وقف ہیں اور تیسرے پر ایک رُباعی اور ایک قطعہ میں دیوان کی طباعت کی دو تاریخیں ہیں۔ یہ نیر رخشاں نے لکھی ہیں۔ تقریظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں (۶۶۷۲) شعر ہیں۔

دیوان کا دوسرا اڈیشن بہت مدت بعد ۱۸۶۳ء میں شایع ہوا۔ میرزا کا اُردو، فارسی کلام نواب ضیاء الدین احمد خاں اور ناظر حسین میرزا کے پاس جمع ہوتا تھا۔ ۱۸۶۲ء میں منشی نولکشور نے میرزا کی رضامندی سے نیر رخشاں کا مرتبہ نسخہ اپنے مطبع لکھنؤ سے شایع کرنے کی غرض سے ان کے صاحبزادے میرزا شہاب الدین احمد خاں سے منگوالیا۔ لیکن بعض موانع ایسے پیش آئے کہ کتابت و طباعت کا کام سرعت سے نہ ہوسکا اور دیوان کہیں ۱۸۶۳ء کے وسط میں شایع ہوا۔ یہ متوسط سائز کے (۵۶۲) صفحات پر مشتمل ہے۔ پوری کتاب ۱۴ سطری مسطر پر لکھی گئی ہے۔ کاتب خوشخط ہے، لیکن غلطی سے مبرا نہیں۔ حالانکہ اصل مسودہ نواب فخر الدین محمد خاں خرد کے ہاتھ کا لکھا ہوا نہایت خوشخط اور روشن تھا، اس کے باوجود اس سے اغلاط سرزد ہوگئی ہیں۔ اس کی تقریظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں (۱۰۴۲۴) شعر ہیں یعنی طبع اول سے (۳۷۵۲) زیادہ۔ میرزا کی زندگی میں دیوان کے یہی دو اڈیشن شایع ہوئے۔

۲- سبد چین

کچھ ایسا کلام رہ گیا تھا، جو کلیات میں شامل نہیں ہوسکا تھا یا ۱۸۶۳ء کے بعد معرض وجود میں آیا، اس کا ایک مجموعہ انھوں نے "سبد چین" کے نام سے اپنی وفات سے کوئی دو برس پہلے شایع کیا۔ اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:-

"سبد چین میوہ را گویند کہ پایانِ موسم برشاخسار ماند و چوں آں را بچینند، شاخسار بے بار ماند۔ ہر آئینہ آنچہ پس از انطباع کلیاتِ فارسی گفتہ شد و آنچہ یاراں از دیرین مسودات داشتند و من از اں خبر نداشتم و اینک بمن رسانند، در اوراق جدا کردہ شد و آں را سبد چین نام نہادہ آمد۔"

اس میں ۱۲ سطر پر لکھے ہوئے ۸۴ صفحے ہیں اور ان کے بعد دو صفحوں پر صحیح نامہ ہے۔ یہ مختصر کتاب ۱۸۶۷ء (۱۲۸۴ھ) میں محمد مرزا خاں کے مطبع محمدی، کوچہ چیلاں، دہلی میں چھپ کر شایع ہوئی۔ اس میں صرف (۷۳۰) شعر ہیں۔

۳- سبد باغ دودر

اگرچہ جیسا کہ میرزا نے سبد چین کے دیباچہ میں لکھا تھا، اس میں ان کا تمام منتشر کلام جمع کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور ان کا ارادہ یہ تھا کہ اگر اس کے بعد کوئی کلام ہوا بھی تو وہ اسے قلم بند نہیں کریں گے، اس کے باوجود غالبًا منشی ہیرا سنگھ درد (خلف رائے چھج مل کھتری) کی فرمایش پر انھوں نے سبد چین کا دوسرا اڈیشن مرتب کرنے کی اجازت دے دی۔ یہ اڈیشن شایع نہ ہوسکا۔ خوش قسمتی سے اس کا اصلی خطی نسخہ دستیاب ہوگیا ہے اور اسی کی نقل میرے پیش نظر ہے۔ چونکہ اس میں نظم و نثر دونوں شامل ہیں، اس لئے غالب نے اس کا نام "باغِ دو در" رکھا تھا۔ "سبدِ باغ دودر" سے (۱۲۸۳ھ) برآمد ہوتے ہیں، جو اس کی ترتیب کا ہجری سال ہے، اس لئے ان کے قول کے مطابق اس میں بھی ایک لطف ہے۔

"سبدِ باغ دودر" میں "سبد چین" سے (۱۴۶) شعر بہ تفصیل ذیل زیادہ ہیں:-

قطعات	(۱۲ عدد)	:	۴۲
مثنوی	(۱)	:	۲۵
قصیدہ	(۱)	:	۳۱
غزل	(۲)	:	۲۰
مخمس	(۱)	:	۲۲
رُباعی	(۳)	:	۶
میزان		:	۱۴۶

اس میں بہت سا کلام میں نے اپنے مرتبہ "سبد چین" اور مختلف مضامین میں شایع کردیا ہے۔ مثنوی کے (۲۵) اشعار میں سے

(۲۳) جناب قاضی عبدالودود صاحب کے مرتبہ "آثار غالب" میں شامل ہیں، جو انھوں نے راجۂ جھجر کے قلمی نسخے سے اخذ کئے تھے۔ کچھ اور کلام بعض اور اصحاب کے مضامین میں آگیا ہے۔ صرف (۳۰) شعر ایسے ہیں، جو آج تک کہیں شائع نہیں ہوئے۔ یہ اس مضمون کے ساتھ بطور ضمیمہ شامل کئے جا رہے ہیں۔

۴۔ مثنوی دُعاءِ صباح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منسوب ایک دُعا ہے۔ یہ اسی کا منظوم فارسی ترجمہ ہے۔ جیسا کہ مطبوعہ نسخہ کے سرورق سے ظاہر ہے، میرزا نے یہ ترجمہ اپنے بھانجے میرزا عباس بیگ کی فرمائش پر کیا تھا۔ یہ مختصر سا رسالہ ہے۔ اوپر جلی قلم سے عربی عبارت اور اس کے نیچے کسی اور کا کیا ہوا فارسی نثری ترجمہ ہے۔ پھر اس کے نیچے غالب کا منظوم ترجمہ ہے۔ یہ مثنوی میرزا کی زندگی ہی میں مطبع نولکشور لکھنؤ میں چھپی تھی، لیکن اس پہلے اڈیشن کے نسخے نایاب ہیں۔ میرے علم میں اس کا صرف ایک نسخہ ہے۔ اس میں کل ۲۶ صفحے ہیں۔ دُعاءِ صباح کے (۱۲۲) شعر پہلے ۲۴ صفحوں میں آگئے ہیں۔ صفحہ ۲۵۔ ۲۴ پر سات شعر ایک اور دعا کے ہیں، جو حضرت امام زین العابدین سے منسوب ہے اور جس سے متعلق روایت ہے کہ اسے دعاءِ صباح کے بعد سجدے میں پڑھنا چاہئے۔

۲ــــ نثرِ فارسی

۱۔ پنج آہنگ اس کتاب کی بنیاد ۱۸۲۵ء (۱۲۴۱ھ) میں رکھی گئی تھی۔ اس سال انگریزوں نے بھرت پور کے قلعہ پر لشکر کشی کی اور اس کا محاصرہ کرلیا۔ اس لڑائی میں نواب احمد بخش خاں والی فیروز پور جھرکہ ولوہارو انگریزوں کی طرف سے لڑ رہے تھے۔ غالب اور میرزا علی بخش خاں بھی اس موقع پر نواب صاحب موصوف کے ہم رکاب تھے۔ یہ دونوں دن بھر ایک دوسرے کے ساتھ رہتے اور ایک ہی خیمے میں شب باش ہوتے۔ میرزا علی بخش خاں نے غالب سے فرمائش کی کہ آپ میرے لئے تمام ایسے کلمات اور جملے جمع کردیں، جو رسمی القاب وآداب میں اور شکر وشکوہ اور شادی وغم کے مواقع پر خطوں میں استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ اس پر میرزا نے آہنگ اول مرتب کیا۔ اس میں بہ فرقِ مراتب 'القاب وآداب' اور وہ فقرات درج کئے ہیں، جو تعزیت وتہنیت، شکر وشکوہ، دُعا وعتاب کے لئے لکھے جاسکتے ہیں۔ اس کے بعد آہنگ دوم بھی میرزا علی بخش خاں ہی کی درخواست پر لکھا اور اسے چار "زمزموں" میں تقسیم کیا۔ زمزمۂ اول میں مختصراً مصادر کی حقیقت اور صرف کے چھ اصول بیان کئے ہیں۔ زمزمۂ دوم میں گویا زمزمۂ اول کی توضیح وتشریح کے لئے مثالاً تقریباً (۱۵۰) فارسی مصادر کی تصریف کی ہے اور ان کے ماضی، مفعول، مضارع، فاعل اور امر کے صیغے لکھے ہیں۔ زمزمۂ سوم میں بعض محاورات ومصطلحات دے کر ان کی تشریح کی ہے اور ان کے محل استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ زمزمۂ چہارم میں بعض الفاظ کے معانی ہیں۔

آہنگِ سوم میں اپنے دیوان فارسی سے ایسے اشعار انتخاب کئے ہیں جو خطوط یا دوسری نثری تحریروں میں آرائش کلام کے لئے مفید اور کارآمد ہوسکتے ہیں۔ ہر ایک شعر کے عنوان میں لکھ دیا ہے کہ یہ کس موقع پر استعمال کیا جاسکتا ہے۔

آہنگِ چہارم وہ نثریں ہیں، جو میرزا نے خود اپنی تصنیفات کے آغاز وخاتمہ میں یا دوسرے احباب کی کتابوں کے دیباچے یا تقریظ کے طور پر قلم بند کی ہیں۔ دراصل یہی وہ تحریریں تھیں، جنھیں یکجا کرنے کا خیال سب سے پہلے میرزا علی بخش خاں کے دل میں آیا تھا اور جس نے بڑھ کر پنج آہنگ کی شکل اختیار کرلی۔ اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ جس طرح میں نے ان سے استفادہ کیا ہے اسی طرح میرا بیٹا غلام فخرالدین بھی ان کے مطالعے سے مستفید ہوگا۔ جب وہ یہ نثریں جمع کرچکے، تو انھوں نے پہلے تین آہنگ، جو ان کے پاس موجود ہی تھے، ان پر اضافہ کردئے۔ اور میرزا کے دوست احباب سے ان کے خطوط لے کر انھیں آہنگِ پنجم کا نام دیا اور یوں پنج آہنگ مرتب ہوئی۔

پنج آہنگ کے پہلے ایڈیشن کا چھاپا، قلعۂ دہلی کے مطبع سلطانی میں اگست ۱۸۴۹ء میں ختم ہوا۔ یہ عضد الدولہ حکیم غلام نجف خاں بہادر

کے اہتمام میں چھپا تھا- اس میں ۱۳ سطری مسطر کے متوسط سایز کے (۴۹۳) صفحے ہیں- کتاب تو دراصل صفحہ (۴۹۲) ہی پر ختم ہوگئی ہے، اضافی صفحہ (۴۹۳) پر صرف ترقیمہ ہے۔

دوسرا ایڈیشن چھوٹے سایز پر اپریل ۱۸۵۳ء میں منشی نورالدین احمد لکھنوی کے مطبع دارالسلام دہلی میں چھپ کر شایع ہوا- دیوان فارسی کا پہلا ایڈیشن بھی ۱۸۴۵ء میں اسی مطبع میں چھپا تھا- دوسرے ایڈیشن میں (۴۴۴) صفحے ہیں- کتاب کا مسطر شروع سے آخر تک یکساں نہیں ۳۰۴ صفحہ تک فی صفحہ ۱۴ سطریں ہیں، اس کے بعد صفحہ ۳۰۵ سے لے کر آخر تک ۱۵ سطریں۔

دونوں اشاعتوں میں پہلے تین آہنگ یکساں ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں- آہنگ چہارم، طبع اول میں "تقریظ آثار الصنادید" پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن طبع دوم میں اس کے بعد اور بھی دو نثریں ملتی ہیں، اول "دیباچۂ دیوانِ ریختہ نواب حسام الدین حیدر خاں بہادر" دوم "دیباچۂ تذکرہ الموسوم بہ طلسم راز فراہم آوردۂ میر مہدی" اسی طرح طبع اول میں آہنگ پنجم کا آخری خط شیخ بخش الدین مارہڑوی (کذا) کے نام ہے- طبع دوم میں یہ خط صفحہ ۴۰۸ - ۴۰۹ پر ہے اور اس کے بعد (۲۵) خطوط کا اضافہ کیا ہے، جو ۳۵ صفحات کو محیط ہیں اس میں آخری خط یوسف میرزا کے نام ہے۔

میرزا کی زندگی میں پنج آہنگ کے مستقل یہی دو ایڈیشن شایع ہوئے۔

۲- مہرِ نیم روز غالب، اس میں شبہ نہیں کہ خود رئیس بن رئیس، اور رئیسوں کے دوست اور جلیس تھے، چنانچہ رئیسوں کی تمام خوبیاں اور خامیاں بھی انھیں ورثہ میں ملی تھیں- جو کمی رہ گئی تھی، اسے انھوں نے "بزورِ بازو" خود پورا کر لیا- ان میں فضول خرچی اور ظاہری ٹھاٹ باٹ سے رہنا سہنا غالباً سب سے نمایاں ہیں- نتیجہ یہ ہوا کہ ساری عمر عسیر الحالی اور مفلسی میں گزری ۱۸۵۰ء میں ان کے دوستوں کو ان کی زدہ حالت سے فکر ہوئی- آخر مولانا محمد نصیر الدین عرف میاں کالے صاحب اور مدار المہام احترام الدولہ حکیم احسن اللہ خاں بہادر نے کہ دونوں بہادر شاہ ظفر کے مقربین میں سے تھے، سلسلہ جنبانی کی اور بادشاہ عہد نے انھیں خاندانِ تیموری کی تاریخ لکھنے کی خدمت تفویض کی- خیر، تاریخ نویسی کا تو ایک بہانہ تھا، مقصود دراصل میرزا کی امداد تھی- وہ اس طرح پورا ہو گیا- میرزا نے مہرِ نیم روز کے دیباچے میں لکھا ہے کہ وہ جولائی ۱۸۵۰ء میں اس کام پر مقرر ہوئے تھے، ان کا ارادہ یہ تھا کہ پوری تاریخ "پرتوستان" کے نام سے دو حصوں میں لکھی جائے- جزو اول "مہرِ نیم روز" جس میں امیر تیمور سے لے کر ہمایوں کی جہاں گردی اور جہانگیری تک کا بیان ہو- چونکہ اس زمانے سے متعلق ابوالفضل کی دو مفصل کتابیں - اکبر نامہ اور آئینِ اکبری - موجود تھیں، اس لئے یہ حصہ مختصر لکھنے کا ارادہ تھا- دوسرے حصے کا نام انھوں نے "ماہِ نیم ماہ" تجویز کیا تھا- اس میں وہ جلال الدین اکبر سے بہادر شاہ ظفر تک کے حالات زیادہ شرح و بسط سے قلم بند کرنا چاہتے تھے- پہلے دستور یہ قرار پایا تھا کہ وہ خود ہی کتب تاریخ سے مضامین کا انتخاب کر کے انھیں فارسی کا جامہ پہنائیں- لیکن پھر حکم ہوا کہ کتاب امیر تیمور سے نہیں، بلکہ آغاز آفرینش سے لکھی جائے۔ دوسری تبدیلی یہ ہوئی کہ اب حالات حکیم احسن اللہ خاں لکھ کے بھیجا کریں گے اور غالب انھیں فارسی قالب میں ڈھالیں گے - بڑی تگ و دو کے بعد "مہرِ نیم روز" یعنی پوری کتاب کا پہلا حصہ ۱۲۷۰ھ (۱۸۵۴ء) میں ختم ہوا اور اسی سال ولی عہد میرزا فتح الملک غلام فخر الدین عرف میرزا فخرو کے حکم سے فخر مطابع سے شایع ہوا- کتاب بڑے سایز پر شائع ہوئی ہے اور اس میں ۱۱۲ صفحے ہیں۔

چونکہ اس کے بعد حکیم احسن اللہ خاں نے مضمون مہیا نہ کیا، اس لئے دوسرا حصہ "ماہِ نیم ماہ" وجود ہی میں نہ آیا حتی کہ ۱۸۵۷ء میں "غدر" ہو گیا، جس کے نتیجہ میں بہادر شاہ اور ان کے خاندان پر جو گزری، وہ سب پر عیاں ہے- اس کے بعد کتاب مکمل کرنے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا تھا! — ان کی زندگی میں یہ کتاب الگ سے بس ایک ہی مرتبہ چھپی۔

۳- دستنبو جب مئی ۱۸۵۷ء میں دلی میں ہنگامہ شروع ہوا، تو کبھی کبھی کی قلعہ کی حاضری کے سوا غالب اپنا وقت بیشتر گھر ہی پر گزارنے لگے- ان ایام میں دفع الوقتی کے لئے انھوں نے اپنے حالات لکھنا شروع کئے، جن میں بقدر ضرورت

شہر کی حالت کا بھی بیان تھا۔ ممکن ہے شروع میں اس کی کوئی متعین صورت ان کے ذہن میں نہ ہو، لیکن بعد کو یقیناً انھوں نے اسے اپنے متعلقہ مسایل کے سلجھانے کے لئے استعمال کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے حالات زرا زیادہ تفصیل سے بیان کئے اور "غدر" کے حالات محض اس حد تک، جو زیب داستان کے لئے لابد تھے۔ غرض پوری کتاب میں انھوں نے ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء سے ۳۱ جولائی ۱۸۵۸ء تک کے حالات قلم بند کئے اور اس کا نام "دستنبو" رکھا۔ انھوں نے التزام یہ کیا تھا کہ وہ یہ کتاب "بزبانِ فارسیِ قدیم بے آمیزشِ لفظِ عربی" لکھیں گے۔ لیکن وہ اس میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے اور اس میں بعض عربی لفظ مثلاً ہوا، ہم وغیرہ آگئے ہیں۔

جب دلّی میں ہنگامہ فرو ہوا اور ہر طرف امن و امان ہوگیا، تو انھیں اسے چھپوانے کا خیال آیا۔ چنانچہ منشی ہرگوپال تفتہ، منشی نبی بخش حقیر، میرزا حاتم علی بیگ مہر اور منشی شیو نارائن آرام۔ ان چاروں کی نگرانی میں یہ آخرالذکر کے مطبع مفید خلایق، آگرہ میں چھپکر نومبر ۱۸۵۸ء میں شایع ہوئی۔

کتاب کا مسودہ وہ آگرہ بھیج چکے تھے کہ انھیں خیال آیا کہ انہی ایام میں انھوں نے جو قصیدہ ملکہ وکٹوریہ کی مدح میں لکھا ہے، اسے بھی کتاب میں شامل کردیا جائے۔ دقت یہ تھی کہ قصیدہ ... فارسی متعارفہ مروجہ" تھی، یعنی اس میں عربی الفاظ بھی موجود تھے اور دستنبو ان کے دعوے کے مطابق "فارسی بحت" میں ... دونوں کا اجتماع کیسے ہو۔ آخر اس کا حل یہ طے پایا کہ آغاز میں قصیدہ الگ رہے، اس کے صفحوں کا شمار بھی مستقل ہو اور جہاں یہ ختم ہو، وہاں سے اصل دستنبو نئے شمار صفحہ سے شروع کی جائے چنانچہ سرورق کے بعد چھ صفحوں پر مشتمل یہ قصیدہ ہے۔ اس کا مطلع ہے

در روزگار ما نتواند شمار یافت ، خود روزگار آنچہ دریں روزگار یافت

پھر صفحۂ اول کا نشان دے کے دستنبو کا آغاز ہے، جو صفحہ ۹۰ پر ختم ہوئی ہے۔ اس کا مسطر ۱۳ سطری ہے اور پوری کتاب محشی ہے یعنی اس کے حاشیے پر مشکل اور نادر الفاظ کے معانی خود غالب کے لکھے ہوئے درج ہیں۔ ص ۹۰ پر طباعت کی دو تاریخیں ہیں۔ پہلی میرزا حاتم علی بیگ مہر کی اور دوسری مرزا ہرگوپال تفتہ کی۔

اس ایڈیشن میں صرف پانسو نسخے چھپے تھے۔ یہ ہاتھوں ہاتھ بک گئے۔ خود میرزا نے اس کے نسخے ہندوستان اور انگلستان میں افسرانِ اعلیٰ کی خدمت میں بھیجے تھے اور درخواست کی تھی کہ حکومت یہ کتاب اپنے خرچ پر شایع کرے۔ لمبی خط و کتابت کے بعد حکومت نے ان سے اس کے اور نسخے طلب کئے۔ چونکہ کتاب ختم ہوچکی تھی اور غالباً اس کا کوئی نسخہ ناشر کے پاس یا بازار میں دستیاب نہیں ہوا اس لئے انھوں نے دوبارہ "لٹریری سوسائٹی روہیل کھنڈ واقع بریلی" کے مطبع میں چھپوایا۔ بریلی میں میرزا کے ایک عزیز شاگرد خان بہادر قاضی عبدالجمیل جنون تھے۔ وہی اس سوسائٹی کے بھی روح و رواں تھے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اس ایڈیشن کی طباعت وغیرہ کی نگرانی انھیں نے کی ہوگی۔

اس دوسرے ایڈیشن میں دو ایک جگہ لفظی تغیر ملتا ہے۔ ترتیب بھی بدل دی ہے یعنی اب سے پہلے اصلی کتاب ہے، جو پندرہ سطری مسطر کے ۵۶ صفحہ پر ختم ہوئی ہے۔ اسی صفحہ سے اس قصیدہ کا آغاز ہے، جو طبع اول میں شروع میں رکھا گیا تھا۔ یہ قصیدہ ص ۶۰ پر ختم ہوا ہے اور اس کے بعد انھوں نے وہ قطعہ اضافہ کردیا ہے۔ جو فتح دہلی کی خوشی میں چراغاں کے موقع پر انھوں نے اکتوبر ۱۸۵۸ء میں لکھا تھا۔ یہ ایڈیشن ۱۸۶۵ء میں شایع ہوا تھا۔ قدرتی طور پر اس میں سے طبع اول کی دونوں تاریخیں حذف کردی گئی ہیں کہ اب ان کی کوئی مناسبت نہیں تھی۔ دستنبو کے صرف یہی دو مستقل ایڈیشن میرزا کی زندگی میں شایع ہوئے۔

کلیات نثر غالب جیسا کہ بیان ہوا، پنج آہنگ کا دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۳ء میں، مہر نیم روز ۱۸۵۴ء میں اور دستنبو طبع ثانی ۱۸۶۵ء میں شایع ہوئے۔ چونکہ اب یہ کتابیں عام طور پر دستیاب نہیں ہوتی تھیں، اس لئے منشی نولکشور

نے انھیں یکجا شایع کرنے کا فیصلہ کیا اور اس مقصد سے نواب ضیاء الدین احمد خاں سے تینوں کتابوں کا قلمی نسخہ منگوالیا۔ یہ ان کے مشہور مطبع لکھنؤ سے جنوری ۱۸۶۸ء میں چھپ کر "کلیاتِ نثرِ غالب" کے نام سے شایع ہوا۔

یہ ایڈیشن ۲۹ سطر کے مسطر پر بڑے سایز کے ۲۱۲ صفحات کو محیط ہے۔ کتاب کے آغاز میں دو صفحوں پر فہرست کلیاتِ غالب" کے عنوان سے پوری کتاب کے مضامین کی فہرست دی ہے۔ اس کے بعد سب سے اول پنج آہنگ (ص ۱ - ۱۲۲) ہے۔ طبع دوم میں، جیسا کہ اوپر لکھ چکا ہوں، آہنگِ چہارم دیباچۂ تذکرۂ طلسم راز پر تمام ہوا تھا۔ کلیات میں اس کے بعد تین مزید نثریں ملتی ہیں۔ ان میں سے پہلی (کمالِ کلام وابستہ بہ افتتاحِ بابِ کلام الخ) رام پور میں لکھی گئی تھی۔ دوسری (جہاں خدائے راسپاس وجہانیاں را نوید الخ) بھی رامپور میں جشنِ تہنیت کے لئے لکھی گئی تھی۔ تیسری تقریظ ہے مولوی ظہور علی کے مرتبہ تذکرۂ اُردو کی۔ یہ تینوں نثریں "سبدِ باغِ دودر" میں بھی شامل ہیں۔

اسی طرح آہنگ پنجم میں خطوط بھی زیادہ ہیں۔ طبع دوم میں آخری خط یوسف مرزا کے نام تھا۔ کلیات میں اس کے بعد بارہ خط اور ملتے ہیں اسی حصّہ کے آخر میں خود میرزا نے خاتمہ کا اضافہ کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ منشی نولکشور دلی آئے اور انھوں نے یہ کلیات شایع کرنے کی خواہش ظاہر کی اور اس غرض سے تینوں کتابوں کا خطی نسخہ نواب نیر رخشاں سے لے گئے تھے۔

کلیات میں مہر نیم روز (ص ۱۲۳ - ۱۸۸) اور دستنبو (ص ۱۸۹ - ۲۰۸) کا متن جوں کا توں ہے۔ لیکن دونوں کے آخر میں مشکل الفاظ کے فرہنگ مرتب کروا کے اضافہ کئے گئے ہیں، جو یقیناً مفید ہیں، کیونکہ ان کتابوں میں نادر اور نامانوس الفاظ بہ کثرت استعمال ہوئے ہیں، جو عام فہم نہیں تھے۔

۴- قاطع برہان غدر کے زمانہ ہی میں ایک اور کتاب کی داغ بیل پڑی۔ جیسا کہ تحریر ہوا، وہ اس پر آشوب زمانے میں قلعہ کے سوا کسی اور جگہ بہت کم جاتے آتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر کوئی اپنی مصیبت میں گرفتار تھا اور باہر نکلنا خطرے سے خالی بھی نہیں تھا۔ اس لئے جس کے پاس کوئی گوشۂ عافیت تھا، وہ وہیں دبکا پڑا رہا۔

ان ایام میں غالب کے پاس صرف دو کتابیں تھیں۔ ایک چھاپے کی برہان قاطع اور دوسری قلمی دساتیر — برہانِ قاطع لغاتِ فارسی کی مشہور کتاب ہے۔ اس کے مولف مولوی محمد حسین تبریزی ہیں۔ فرصت کے اوقات میں میرزا اس کتاب کی ورق گردانی کرتے رہے۔ انھوں نے دیکھا کہ کتاب طرح طرح کے اغلاط سے مملو ہے۔ وہ اس کے حاشیے پر اپنی تعلیقات لکھتے رہے۔ جب ہنگامہ ختم ہوگیا، تو نیر رخشاں کے کہنے پر انھوں نے یہ یادداشتیں یک جا لکھوالیں۔ دوسری تیسری نظر میں یہ مختصر تحریریں اچھی خاصی کتاب کی شکل اختیار کر گئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۶۰ء میں مسودہ تیار تھا، لیکن "چیل کے گھونسلے میں ماس کہاں" کے مصداق، وہ اسکی اشاعت کا انتظام نہ کرسکے۔ آخر ۱۸۶۲ء میں یہ کتاب مطبع نولکشور لکھنؤ میں چھپ کر شایع ہوئی۔

یہ طبع اول ۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کا متن ص ۹۳ پر ختم ہوگیا ہے ص ۹۲ - ۹۳ پر خاتم الطبع کی عبارت مطبع کی طرف سے ہے ص ۹۳ - ۹۷ پر مختلف اصحاب کی تاریخیں ہیں۔ ان میں سے چار یعنی سید مقصود عالم پہانوی، میرزا شہاب الدین احمد خاں ثاقب، میرزا یوسف علی خاں عزیز، منشی جواہر سنگھ جوہر، غالب کے شاگرد ہیں۔ صفحہ ۹۷ ہی پر غالب کی اپنی نوشتہ تقریظ ہے اور اس کے آخر میں غالب کی خطابی مہر ہے۔ ص ۹۸ پر کتاب کا صحت نامہ ہے۔

اس طبع اول کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی کتابت اُردو کے مشہور شاعر منشی امیر اللہ تسلیم نے کی تھی، جو اس زمانہ میں مطبع نولکشور سے بحیثیت کاتب وابستہ تھے۔ ان کی جو تاریخ کتاب کے آخر میں چھپی ہے، اس میں انھوں نے اس بات کا ذکر کیا ہے۔

درفشِ کاویانی قاطع برہان میں معمولی ردو بدل اور کچھ مزید فواید کا اضافہ کرکے میرزا نے خود دوبارہ "درفشِ کاویانی" کے نام سے ۱۸۶۵ء کے اواخر میں شایع کیا تھا۔ یہ ایڈیشن اکمل المطابع دہلی میں چھپا تھا۔ اس میں ۱۴۵ صفحے ہیں۔

۱۵۲ صفحات میں کتاب کا متن ہے، ص ۱۵۳ پر قطعاتِ تاریخ ہیں اور آخری صفحہ (۱۵۴) پر صحت نامہ ہے۔

یہ ہے مختصر روداد غالب کی ان فارسی تصانیف کی جو ان کی زندگی میں شایع ہوئی تھیں۔ ان کی وفات کے بعد دو اور کتابیں ایسی چھپی ہیں جن میں بعض نئی چیزیں شامل ہیں، اس لئے اس سلسلہ میں ان کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اول متفرقاتِ غالب مرتبہ جناب سید مسعود حسن رضوی ادیب اور دوم مآثرِ غالب مرتبہ قاضی عبدالودود صاحب۔

متفرقاتِ غالب ایک بیاض پر مبنی ہے جو مولف کے پاس ہے۔ قراین سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے شخص نے مرتب کی تھی جس کا کلکتہ سے تعلق تھا اور جو غالباً میرزا غالب کے سفرِ کلکتہ کے دوران میں ان سے بہت قریب رہا ہے کیونکہ اس بیاض میں بیشتر وہی چیزیں ہیں، جن کا تعلق ان کے سفرِ کلکتہ سے ہے۔

متفرقاتِ غالب نثر اور نظم دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ۴۹ خط ہیں۔ ان میں سے ۲۱، مولوی سراج الدین احمد کے نام ہیں ۶ میرزا احمد بیگ خاں طپاں کے، ۲۰ میرزا ابوالقاسم خاں کے، اور ایک ایک ادارۂ جام جہاں نما کلکتہ اور شیخ امام بخش ناسخ کے نام۔ ان میں سے مولوی سراج الدین احمد والے بیشتر خطوط تھوڑے بہت اختلاف سے پنج آہنگ میں شامل ہیں۔ باقی سب نئے ہیں اور کسی دوسرے مجموعہ میں شامل نہیں۔

منظومات کے حصہ میں بعض قطعات ہیں، جو غالب نے اپنے قیامِ کلکتہ کے دوران میں لکھے تھے۔ اس میں ان کی مثنوی بادِ مخالف کا وہ متن بھی شامل ہے، جس طرح یہ سب سے پہلے لکھی گئی تھی۔ اسی حصہ میں وہ مثنوی بھی ہے جو غالب نے بہادر شاہ ظفر کی طرف سے شیعیت سے برأت کے لئے لکھی تھی۔

پورا مجموعہ (۱۸۵ صفحات) ہندوستان پریس، رام پور میں چھپ کر ۱۹۴۶ء میں شایع ہوا۔

مآثرِ غالب بھی دو حصوں میں ہے۔ پہلے حصہ میں اُردو فارسی کی وہ نظم و نثر ہے جو مولف کو مختلف ذرایع سے حاصل ہوئی۔ ان میں سے بیشتر چیزیں مطبوعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ ایسی جگہ چھپی ہیں جو اب عام دسترس سے باہر ہیں، اس لئے مرتب نے انھیں یہاں جمع کر دیا ہے۔ دوسرے حصہ میں (۳۲) فارسی خطوط ہیں، جو ایک پرانی بیاض کے مندرجات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے دو خط متفرقاتِ غالب میں بھی شامل ہیں، بقیہ (۳۰) نئے ہیں۔ دونوں حصوں سے متعلق مرتب نے کتاب کے آخر میں مفید حواشی تحریر کئے ہیں۔ یہ مجموعہ پہلے علی گڑھ میگزین (غالب نمبر ۱۹۴۹ء) کے ساتھ بطور ضمیمہ شایع ہوا تھا۔ اس وقت اس کا نام "آثارِ غالب" تھا۔ پھر نیا سرورق چھپوا کر اس کا نام "مآثرِ غالب" کر دیا گیا، تاکہ شیخ محمد اکرام کی کتاب (آثارِ غالب) سے التباس نہ ہو۔

یہ دونوں کتابیں بھی بہت کار آمد ہیں۔ ان سے غالب کی بعض نئی تحریریں منظرِ عام پر آگئیں۔

ضمیمہ

غالب کا وہ کلام جو آج تک کہیں شایع نہیں ہوا اور ان کی کتاب "سبدِ باغِ دو در" سے ماخوذ ہے۔

قطعہ - ۱

کرنیل جارج ولیم ہملٹن، فرخندہ حاکم، فرزانہ داور
صبحِ طرب را، مہرِ درخشاں شامِ شرف را، ماہِ منور
در باغِ دانش، سرسبز گلشن در بحرِ بینش، یک دانہ گوہر

صیتِ کمالش، بر ہفت گردوں   ذکرِ جمیلش، در ہفت کشور
یارب! بگیتی با فرّ و شوکت،   پیوستہ بادا ایں داد گستر!

قطعہ - ۲

کرم پیشہ ڈپٹی کمشنر بہادر   کہ نقشِ نگینِ دلِ ماست نامش
دراں بزم ہمچوں مے راچہ یارا   کہ خم گشتہ گردوں زبہرِ سلامش

قطعہ - ۳

گویند: رفت ذوق زدنیا، ستم بود   کاں گوہرِ گراں بہ تہِ خشت و گل نہند
تاریخِ فوتِ شیخ بود "ذوقِ جنتی" ۱۲۶۹   بر قولِ من رواست کہ احباب دل نہند

قطعہ - ۴

سہ تن زپیمبراں مرسل،   گشتند بقربِ حق مشرف
عیسیٰ زصلیب و موسیٰ از طور   ختم الرسل از براق و رفرف

قطعہ - ۵

تا بود چار عید در عالم،   بر تو، یارب! خجستہ باد و ہجیر(؟)
عیدِ شوّال و عیدِ ذی الحجہ   عیدِ بابا شجاع و عیدِ غدیر

قطعہ - ۶

کرد چوں ناظر وحید الدین ز دنیا انتقال   گفتم: آیا بر کدام آئیں بود سالِ وفات؟
گفت غالب: کز سرِ زاری اگر نامش برند   خود ہمیں "ناظر وحید الدیں" بود سالِ وفات

قطعہ - ۷

در بارۂ اسم و سالِ مولودِ سعید   رفت است زغالبِ سخنور توضیح
"ارشاد حسین خاں" سنین ہجریست   بنگر کہ "خجستہ رخ" بود سالِ مسیح

غزل

عجب کہ مژدہ دہاں رو بسوئے ما آرند   کدام مژدہ، کہ آرند و از کجا آرند
ز دوستاں نبود خوش نادریں ہنگام   کہ دایہ بہر گدائے شکستہ پا آرند
زخم چناں شدہ ام ضعف کہ اعدا را   سزد کہ گنج گہر بہر رونما آرند

نہ روئے خواستن از حق بود جز آناں را — کہ بندہ وار ہمی طاعتش بجا آرند
نہ بے رضائے خدا کار ہا رواں گردد — سپہر و انجم اگر سازِ مدعا آرند
نماند سازِ مرا ہیچ نغمہ ہمنفساں — جز آں کہ بر شکنندش، چہ در نوا آرند
نخست عمرِ دگر خواہد از خدا غالبؔ
اگر نوید پذیرائیِ دعا آرند

رُباعی — ۱

در دیدۂ آں کہ محوِ رنجِ یاس است، — خاک است، اگر لعل وگر الماس است
آں دل کہ ز دہر بود آزاد، کنوں — در بندِ محبتِ نزاین داس است

رُباعی — ۲

ہر چند خرد ز تاب مے پست شود — وز ضعفِ خرد وہم قوی دست شود
ہر کس کہ خرد دارد، ازیں جوہر ناب — آں مایہ چرا خورد کہ بدمست شود

مثنوی کے دو شعر

بیا، تا بہ بینی کہ از روزگار — کنونم بجائے رسید است کار
کہ می نوشم از خستگی، نزد رع — بجائے مےِ ناب، ماء القرع

اگر آپ تاریخی، مذہبی معلومات چاہتے ہیں تو

یہ سالنامے پڑھیے

خدا نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول — فرمانروایان اسلام نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول -
علوم اسلام و علماء اسلام نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول - تنقیح اسلام نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول
جوبلی نمبر - قیمت پانچ روپیہ علاوہ محصول (جملہ ؎۲۵ ؎)

یہ پانچوں نمبر ایک ساتھ آپ کو مع محصول ؎۲۰ روپیہ میں مل سکتے ہیں بشرطیکہ قیمت آپ پیشگی ذریعہ منی آرڈر بھیجدیں۔

مینیجر نگار لکھنؤ

چھوکرہ

بہترین اور نفیس کوالٹی ہے

ہماری خصوصیات

کپڑا
سلکی پلین

جورجٹ
بجرنگ
کریپ
ساٹن
ٹفاٹہ
بشرٹ کلاتھ
شنٹون
نائیلن
ننون

کپڑا
سلکی پرنٹس

فرنچ کوئین
چھوکرہ کوئین
ساٹن فلورنس
گولڈ کریپ
دل بہار
لنن
شنٹون

کپڑا
اونی

لیبرڈین
سوٹنگ
شال
سرج
پانامہ
پرشیا

ان کے علاوہ عمدہ نفیس سوتی چھینٹ اور اونی دھاگا۔

تیار کردہ

دی امرتسر رین اینڈ سلک ملز پرائیویٹ لمیٹڈ بی۔ٹی روڈ امرتسر

ٹیلیفون 2562 تار کا پتہ - رین (Rayon.)

سٹاکسٹ = ٹراونکور رین لمیٹڈ - برائے سلکی دھاگا اور مومی (سیلوفین) کاغذ

سہل و یکساں نظام کے لئے

ملک میں ناپ تول کا ایک مشترک و سہل نظام رائج کرنے کے لئے ایک اور اہم قدم اٹھایا گیا ہے۔

یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء کو ریاستوں اور مرکزی نظم و نسق کے علاقوں کے منتخبہ حصوں میں میٹرک باٹوں کے استعمال کی اجازت دی گئی تھی۔ اس برس ماہ اکتوبر سے ان علاقوں میں صرف میٹرک باٹ ہی قانونی باٹ تصور کئے جائیں گے۔

اپریل ۱۹۶۰ء سے جموں و کشمیر کو چھوڑ کر باقی سارے بھارت میں میٹرک باٹوں کے استعمال کی اجازت دے دی گئی ہے۔

اپریل ۱۹۶۲ء میں، دیش بھر میں میٹرک باٹوں کا استعمال لازمی ہو جائے گا۔

میٹرک نظام

آسانی و یکسانی کے لئے

جاری کردہ بھارت سرکار

DA 60/68

(ادیب سہارنپوری)

ہمیں تو لے ہی اُڑا جوشِ حسرتِ پرواز
ہزار دل نے ڈرایا چمن سے دور نہ جا

خدا کے عفو کرم کا بھی اہلِ بن زاہد
خدا کے سامنے للّٰلہ بے قصور نہ جا

بیگانہ وار ہم پہ کسی کی نظر گئی
یہ روشنی تو اور اندھیرا سا کر گئی

شاید مرا خیال بھی آتا نہ ہو اُسے
جس کی نہ یاد دل سے مرے عمر بھر گئی

اس کا بھی حشر میں کوئی دیگا ہمیں جواب
ہم پر جو زندگی میں قیامت گذر گئی

(سید حرمت الاکرام)

رُلا سکا نہ جسے کوئی غم زمانہ کا
وہ تیرے واسطے دُنیا سے چھپ کے روتا ہے

خوشا نصیب کہ پچھلے پہر کا وقت آیا
کچھ اور ان کا تصور جوان ہوتا ہے

وفا کی راہ میں دو راہرو کبھی مل جائیں
یہ اتفاق بھی کتنا حسین ہوتا ہے

کیا جانے دل میں سوچ کے کیا میرے غمگسار
پہونچانے مجھ کو کوچۂ جاناں تک آئے ہیں

آساں نہ تھا سکوت کا مفہوم جاننا
جاں نذر کی تو شہرِ خموشاں تک آئے ہیں

کچھ وضعِ احتیاط نے چپکے سے کہہ دیا
سو بار ورنہ ہاتھ گریباں تک آئے ہیں

پروانے اپنی آگ میں حرمت نہ جل سکے
مجبور ہو کے شمعِ فروزاں تک آئے ہیں

ماضی کی یادیں لے کر کتنے لمحے آتے ہیں
پچھلی رات کے ٹھنڈے جھونکے کیا کیا یاد دلاتے ہیں

میں نے تجھ کو، تو نے مجھ کو کیوں چاہا، یہ کس کو خبر
میرے تیرے پیار کا قصہ یوں تو سبھی دہراتے ہیں

اب کس سے کہیں ہر محفل کے ہوتے ہیں آداب جدا
توڑتے ہیں پیمانہ کہیں اور جام کہیں چھلکاتے ہیں

(سعادت نظیر)

ہے سرگزشت وہی آج بھی زمانے کی　　بدل گئی ہیں فقط سرخیاں فسانے کی
کچھ ایسے کھوئے گئے ہم کہ ضبطِ غم نہ رہا　　غضب ہے یاد بھی بھولے ہوئے فسانے کی
وفورِ وحشت و غم بھی مجھے گوارا ہے　　اگر ذرا سا ترا التفات شامل ہو

(گوہر - مہو چھاؤنی)

جہاں خود خضر اور الیاس بھی گم کردہ منزل تھے　　وہاں کچھ کام آیا تو دلِ ناکام کام آیا
دیارِ کفر و ایماں میں اُجالا کر دیا میں نے　　مرے ہاتھوں میں ساغر صورتِ ماہِ تمام آیا
خرد نے اور بھی اُلجھا دئے اُلجھے ہوئے گیسو　　نگارِ زندگی کے یہ بھی آئینہ نہ کام آیا
دم گھٹ گئے کلیوں کے رنگ اُڑ گئے پھولوں کے　　برساتا ہوا جانے کیا ابرِ بہار آیا
مذاقِ درد و لطفِ سوز حاصل ہوتا جاتا ہے　　مرے احساس میں یہ کون شامل ہوتا جاتا ہے
رفتہ رفتہ وہ قریب آتے گئے　　زندگی بنتی گئی موجِ شراب

رُباعی

بیتے ہوئے لمحات چمک اُٹھتے ہیں
یادوں میں گلستاں سے مہک اُٹھتے ہیں
ہنس پڑتا ہے جب میرے خیالوں میں کوئی
اک ساتھ کئی جام کھنک اُٹھتے ہیں

حسن کی آغوش میں

(منظوم افسانہ)

(بیتاب بریلوی)

جناب بیتاب بریلوی کی یہ نظم جذبات کے لحاظ سے اتنی پاکیزہ چیز
ہے کہ اسے فنی حیثیت سے دیکھنے کا خیال بھی نہیں آتا ——— نیاز

ابھی پھیلی ہوئی تھی تیرگی سونی فضاؤں میں، ابھی زنجیر میں تھا پاؤں اور زنجیر پاؤں میں
ابھی لپٹی ہوئی تھیں خنکیاں بھیگی ہواؤں میں ابھی تاروں کا دم اٹکا ہوا تھا التجاؤں میں،

سڑک سے دور اک مندر میں سرخی تھرتھراتی تھی
اُدھر ہی صورتِ پروانہ کوئی حور جاتی تھی

سڑک کو پار کر کے مُڑ گئی اک کنجِ ویراں میں چمن کی روح کھنچ کر آگئی گویا بیاباں میں
ہنسے آ آ کے غنچے حلقۂ زلفِ پریشاں میں جھلک کر رہ گئے موتی سے پیہم چشمِ حیراں میں

بڑھے جب ہاتھ شاخوں کے تو سوکھی جانِ رعنائی
ٹھٹک کر بڑھ گئی آگے جو لی سبزہ نے انگڑائی

تڑپ کر گر پڑی بجلی سی پیشِ داورِ محشر، اُٹھی پھر سرخرو ہو کر برنگِ شعلۂ مضطر
لبِ نعلیں کی جنبش سے قیامت آگئی یکسر ہوئی یوں مایل گفتار آخر ترش رو ہو کر

سنو اے پتھروں کے دیوتاؤں داستاں میری
سنبھل جاؤ کہ خنجر بن کے چلتی ہے زباں میری

مرے گلشن میں جب تازہ بہاریں کھیلنے آئیں لچک کر جھوم کر کیوں بدلیاں ساون کی لہرائیں
شرابِ کیف میں ڈوبی ہوائیں کس نے سنکائیں ہوس کی دوزخی چنگاریاں یہ کس نے بھڑکائیں

کترنے کے لئے بازو مرے صیاد کیوں آئے
مری دوشیزگی پر کیوں کسی نے جال پھیلائے

مسلط ہو گئیں تاریکیاں کیوں روزِ روشن پر مجھے آخر ترس کیوں آگیا مردود رہزن پر
قیامت بن کے ٹوٹیں بجلیاں کیوں میرے خرمن پر خیالِ نغمہ کیوں آیا صدائے دل شکستن پر

یہ مانا میرے پائے مستقل کو ہو گئی لغزش
مگر اس میں بھی تھی شاید تمھاری کچھ نہ کچھ سازش

دلِ ناداں کسی کے تیر سے کیوں ہوگیا گھایل محبت جرم ہے تو تم ہو کیوں اس جرم کے قایل
گدائے حُسن تھا جب حُسن کی تحقیر پر مایل زمانہ سو رہا تھا تم تو ہوتے خیر سے حایل
لُٹیروں کی خدائی میں سنی کس نے فغاں میری
مگر خاموش رہتی ہوں تو جلتی ہے زباں میری

نفس کی دُھکدُھکی چلتی رہی تلوار کی صورت کھٹکتا ہی رہا اک چور دل میں خار کی صورت
مہک اُٹھا جوانی کا چمن گلزار کی صورت نظر آہی گئی اک دن دلِ بیمار کی صورت
فلک کانپا زمیں لرزی لبوں سے بد دُعا نکلی
غرض دوشیزگی ماں بن کے ناگن سے سوا نکلی

کچھ ایسی چٹکیاں لیتی سرِ بالیں قضا آئی خود اپنے لال کو گھبرا کے پانی میں بہا آئی
میانِ قعرِ دریا بے بہا دولت چھپا آئی انھیں ہاتھوں سے داغِ دامنِ عصمت مٹا آئی
تڑپ کر بجھ رہی تھیں بجلیاں بیچین دریا میں
بہا جاتا تھا ٹکڑے ہو کے دل اشکوں کی گنگا میں

پھرا کرتی ہے آنکھوں میں مری تصویر کی صورت بھلانے سے نہ بھولی میں اُسے تقصیر کی صورت
کلیجہ کاٹتی ہیں حسرتیں شمشیر کی صورت پڑی ہے گود سونی خانۂ زنجیر کی صورت
بنائے سے کہیں بگڑی ہوئی تقدیر بنتی ہے
بگڑ جاتی ہے تو کب صورتِ تصویر بنتی ہے

تمہارے جیسے بھولے دیوتاؤں کی ستائی ہوں تمہاری ٹھوکریں کھا کر تمہارے پاس آئی ہوں
تمہاری بے بسی پر خلوتوں میں مسکرائی ہوں گناہوں کی ندامت کا جنازہ ساتھ لائی ہوں
برائے نذر دامن میں ابھی کچھ اور کانٹے ہیں
جو میں نے زندگی کی تلخیوں کے بن میں چھانٹے ہیں

مجھے دیدو مرا بچہ میں آنکھوں سے لگاؤں گی اُسے جھولا جھلا کر اپنی چھاتی پر سلاؤں گی
چھپانا چاہتی تھی جو وہ دُنیا کو دکھاؤں گی نہ خالی ہاتھ آئی تھی نہ خالی ہاتھ جاؤں گی
تہیہ کر چکی ہوں آج اس کوئے کے جانے کا
جنوں ہے سر میں اک خوابیدہ فتنے کو جگانے کا

ابھی کچھ کہتے کہتے لڑکھڑائی تھی زباں اس کی ابھی سر پیٹتی پھرتی تھی فریاد و فغاں اس کی
ابھی مُڑ مُڑ کے تکتی تھی اسے عمرِ رواں اس کی پگھل کر بہہ گئے پتھر بھی سُن کر داستاں اس کی
بھر آئی آنکھ تاروں کی دیئے کی لَو جو تھرّائی
چٹک کر غنچۂ اُمید کھلنے کی صدا آئی

کسی نے کان میں آکر کہا چپکے سے اُٹھ مائی یہ میری گود میں ہے دیکھ کس کا لال سودائی
ہلاہل پی گئی امرت سمجھ کر وائے دانائی جب اتنی چاہ تھی اس کی تو اس کو پھینک کیوں آئی
زمانہ لاکھ ٹھکراتا تجھے تو پاس رکھنا تھا
بغاوت کر کے کچھ جو سر اس کا بھی چکھنا تھا

گری ہے برقِ خرمن سوز یہ کس کے نشیمن پر ۔۔۔ پتنگے تاؤ کھا کر گر رہے ہیں کس کی چلمن پر
دھوئیں کی سی سیاہی ہے یہ کس کے رنگِ روغن پر ۔۔۔ یہ کس کے خون کے چھینٹے پڑے ہیں تیرے دامن پر
یہی دستورِ خلقت کو دیئے کی لو دکھاتا تھا
نظامِ زندگی میں آگ بھر کر مسکراتا تھا ؟

بدلنے سے کسی بدکار کے دنیا بدلتی ہے ۔۔۔ اسے اُلٹا سمجھتی ہے خود اُلٹی چال چلتی ہے
لگا کر آگ خرمن میں کفِ افسوس ملتی ہے ۔۔۔ جلانے کے لئے کب مشعلِ خورشید جلتی ہے
کوئی پوچھے بھلا کس کام کی یہ فتنہ انگیزی
رہی چنگیز کی وہ خود سری باقی نہ چنگیزی

چھپی تھی دل کے پردوں میں ہوس بادہ پرستی کی ۔۔۔ بھڑک اُٹھی تھی جس سے لو چراغِ داغِ ہستی کی
نگاہِ لطف تھی تمہیدِ اذنِ پیش دستی کی ۔۔۔ یہی جنت تھی مستی کی یہی دوزخ تھی پستی کی
لگا کر تہمتیں خود موردِ الزام ہوتی ہے
اُتر جاتی ہے جس کی آب وہ بے آب موتی ہے

کسی نے کی زبردستی دیا جب آسرا تو نے ۔۔۔ بنایا سرپھرے ملاح کو کیوں ناخدا تو نے
ڈبو دی اپنی کشتی خود تہِ موجِ فنا تو نے ۔۔۔ نہ دیکھا رخ زمانے کا نہ کچھ رنگِ ہوا تو نے
ملا کیا خاک دامن چاک کر کے ننگِ رسوائی
مزا دیتی نہیں بے وقت کی بجتی ہیں شہنائی

بچا ہے جو برائی سے اسے کس نے بچایا ہے ۔۔۔ جسے تو پھینک آئی تھی اُسے کس نے اُٹھایا ہے
اسے تو بھول سکتی ہے تجھے جس نے بھلایا ہے ۔۔۔ جہاں مذکور ہے اس کا ترا قصہ بھی آیا ہے
جو تو نے آج بویا ہے اسے کل کاٹنا ہوگا
فلک پر تھوک کر تھوکا ہوا خود چاٹنا ہوگا

محبت سے عبارت ہے تمناؤں کی ویرانی ۔۔۔ یہ اک احساسِ حظِ روح ہے احساسِ وجدانی
کہیں ٹالے سے ٹلتا ہے اٹل فرمانِ ربانی ۔۔۔ چرا کارے کند عاقل کہ باز آید پشیمانی
مرے سائے میں استغفار کے شعلے مچلتے ہیں
بھڑک کر کوئلے بھی نور کے سانچے میں ڈھلتے ہیں

ہوئی جب ختم یہ تقریر قصے مٹ گئے سارے ۔۔۔ نہ کھولی آنکھ بھولے سے بھی اُس نے شرم کے مارے
ٹھٹھر کر رہ گئے تپتے ہوئے حسرت کے انگارے ۔۔۔ سمٹ کر دم زدن میں آسماں پر مُند گئے تارے
اُچھل کر کھل کھلا کر گود میں نورِ نظر آیا
جبینِ حسن کو کرنوں نے بوسے دے کے چمکایا

مرثیہ نگاری و میر انیس
ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فنِ مرثیہ نگاری پر۔
قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول) —— منیجر نگار لکھنؤ

مطبوعات موصولہ

پریم چند کا تنقیدی مطالعہ یہ کتاب ڈاکٹر قمر رئیس (استاد شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی) کی تصنیف ہے اور موضوع نام سے ظاہر ہے۔ انھوں نے ظاہر تو یہی کیا ہے کہ یہ مطالعہ "پریم چند" کی ناول نگاری تک محدود ہے۔ دراصل یہ بہت زیادہ وسیع چیز۔ اس میں انھوں نے پریم چند کے ذاتی، خاندانی حالات کے علاوہ ان کے سماجی و سیاسی جذبات کو بھی لے لیا اور ان ادبی عوامل کو بھی جنھوں نے ان کے ذوق ناول نگاری کی تکمیل و رہنمائی کی۔ پریم چند کی افسانہ نگاری و ناول نویسی ان کی زندگی کے متعدد ادوار پر پھیلی ہوئی ہے اور ہر دور اپنے آیندہ دور سے کچھ مختلف رہا ہے اس لئے مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مصنف نے اس کتاب میں ہر دور پر علحدہ علحدہ گفتگو کی ہے اور بڑی فاضلانہ گفتگو کی ہے جس سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ پریم چند کے ذہنی ارتقاء کے مدارج کیا تھے اور ان کی ناول نویسی کس حد تک ان سے متاثر ہوئی۔

اس میں شک نہیں کہ پریم چند اور ان کا فن دونوں وقت کا تقاضہ تھے اور اسی بنیادی حقیقت کے پیش نظر ڈاکٹر صاحب نے اس کا مطالعہ بھی کیا ہے۔

پریم چند پر اس وقت تک بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن "جائے استاد" خالی تھی جس کو اب ڈاکٹر قمر رئیس نے پر کیا ہے۔ یہ کتاب بڑے اہتمام کے ساتھ مجلد شایع کی گئی ہے۔ ضخامت ۵۶۰ صفحات۔ قیمت سات روپیہ آٹھ آنے۔ ناشر:۔ سرسید بک ڈپو علی گڈھ۔

عثمان۔ علی ترجمہ ہے ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب "الفتنۃ الکبریٰ" کے دونوں حصوں کا جو اس دور کے تاریخی لٹریچر میں بڑی اہم تصنیف سمجھی جاتی ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین عربی کے بڑے مشہور ادیب و مورخ ہیں اور ان کی عظمت اس لئے اور زیادہ کی جاتی ہے کہ وہ نابینا ہیں اور باوجود عدم بصارت کے انھوں نے اتنی زبردست علمی بصیرت کرلی۔ خود یہ کتاب اپنی جگہ کس مرتبہ کی چیز ہے اس پر اظہار خیال کا موقع نہیں کیونکہ اس وقت ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس کا ترجمہ کیسا ہے۔

یہ ترجمہ عبدالحمید صاحب نعمانی نے کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ بڑی عرقریزی سے کیا ہے، لیکن ہم جس شگفتگی و سلاست کی توقع رکھتے تھے وہ اس ترجمہ سے پوری نہیں ہوئی۔ ترجمہ غلط ہو یا صحیح یہ اور بات ہے، لیکن اس کا اسلوب بیان ضرور ایسا ہونا چاہئے تھا کہ وہ ترجمہ نہ معلوم ہو لیکن یہ بات ہمیں اس ترجمہ میں نہیں ملتی۔

ہوسکتا ہے اس کا سبب یہ ہو کہ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی تصنیف بھی تطویل و ژولیدگی بیان سے خالی نہیں، لیکن اگر فاضل مترجم لفظی ترجمہ کی پابندی نہ کرتے تو شاید یہ نقص بڑی حد تک دور ہو جاتا۔

تاہم ہمیں شکر گزار ہونا چاہئے عبدالحمید صاحب کا کہ انھوں نے اتنی ضخیم کتاب کا ترجمہ کر ڈالا گو وہ بالکل معیاری چیز نہ ہو۔

عثمان و علی کا دور خلافت بڑے فتنۂ عظیم کا دور تھا جس کو قدیم مورخین نے بہت کچھ الجھا بھی دیا تھا، اس لئے ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جس میں انھوں نے بڑی حد تک مورخانہ دیانت سے کام لیا ہے، بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اس کے اردو ترجمہ کو مقبول ہونا چاہئے۔

یہ کتاب قومی لائبریری۔ رسول پورہ مالیگاؤں (ناسک) سے مل سکتی ہے۔

’میرا ننھا جواں ہوگا‘

میرا پچاوڑا ابھی ہے ننھے کی نظروں میں لکڑی کا گھوڑا،
کوئی دھیا دھیما سا باجا بجاتے ہیں اس کے لئے تار برقی کے کھمبے!
ہوائی جہازوں کی آواز بھی، دور دیسوں کا اِک اجنبی گیت ہے،
ہر اِک بات میں نقل آبا کی کرنا، یہ معصوم بچپن کی اِک ریت ہے!

مگر کل سنبھالیگا جب ہوش تو کھیل سارے یہ، اپنے صحیح روپ میں،
نمودار ہوتے چلے آئیں گے، زندگی کی کڑی دھوپ میں!
یہی پھاوڑا اس کے ہاتھوں میں محنت کا اوزار بن جائے گا،
غم زندگی بھی پھر اس کی توجہ کا کچھ کچھ طلبگار بن جائے گا!

ہماری یہ جدوجہد آج کی نذر اِک عالم نو ہے...
...جس میں سنبھالے گا کل ہوش ننھا!
وہ اِک عالم نو ذرا اور بھی دور ہوگا جو غم سے،
جہاں ہوں گی خوشیاں فدا اور نزدیک ہم سے!

آج بھی پہلے کی طرح ہماری مصنوعات آپکے گھروں کو زیادہ صاف، زیادہ تندرست اور
زیادہ منظم بنانے میں مددگار ثابت ہورہی ہیں۔ لیکن آج ہم...
کل کے لئے کام کر رہے ہیں جب زیادہ آراستہ زندگی کے لئے آپکی بڑھتی ہوئی ضروریات اور زیادہ سہولتوں کی طلبگار
ہونگی۔ اور ہم زیادہ وسیع ذرائع، نئی ایجادوں اور نئی مصنوعات سے اس وقت بھی آپکی خدمت کے لئے تیار پائے جائینگے!

ستان لیورز کا آدرش گھر گھر کی خدمت

PR. 3-X32U

"ڈالڈا" پر بات چیت

ہم اپنا کھانا پکاتے کیوں ہیں؟

ماہرِ غذا:- ہمیں اپنا کھانا پکانے کی ضرورت کیوں پڑتی ہے؟ ــ اسکی بہت سی وجوہ ہیں۔ ایک تو یہی کہ پکانے سے عموماً کھانے کی شکل و صورت بہتر ہو جاتی ہے۔ اور ایک یہ بھی کہ اسمیں نئے ذائقے آجاتے ہیں۔ کچھ جانور بھی، موقعہ پانے پر پکے ہوئے کھانے کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔

آپ:- تو کیا اسی لئے ہم اپنا کھانا پکاتے ہیں؟

ماہرِ غذا:- پکے ہوئے کھانے کی زیادہ اہمیت اسلئے ہے کہ کھانے کے دوران میں خوشبو ہضم کے عرق، اسکے باعث زیادہ پھرتی سے کام کرتے ہیں۔ اور پکانے سے بہت سے جراثیم اور طفیلی کیڑے بھی اپنے انجام کو پہنچتے ہیں اور آپکا کھانا محفوظ تر ہو جاتا ہے۔

آپ:- مگر اسطرح ہماری کھانے کی چیزوں کی بہت سی خوبیاں کیا برباد نہیں ہو جاتیں؟

ماہرِ غذا:- جی نہیں، بلکہ پکانا تو لگ بھگ ہر طرح کے گوشت، سبزیوں اور دالوں کیلئے مفید ہے ــ چاہے فقط اسی لئے ہی کہ پکانے سے کھانا زود ہضم ہو جاتا ہے۔

آپ:- وہ کیسے؟

ماہرِ غذا:- اب مثال کیلئے سبزیاں لیجئے۔ کچی سبزیوں میں ناقابلِ ہضم نشاستہ اور ریشے دار حصے ہوتے ہیں جو پکانے سے نرم ہو کر بآسانی قابلِ ہضم ہو جاتے ہیں۔ پھل جب پکتے ہیں تو ان میں لگ بھگ ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اسلئے سبزیوں کو پکانا درحقیقت قدرت ہی کے اصولوں کی نقل کرنا ہے۔

آپ:- لیکن پکانے سے سبزیوں کے کچھ قیمتی اجزا یقیناً برباد بھی ہو جاتے ہیں۔

ماہرِ غذا:- ہاں، پکانے سے سبزیوں کے کچھ وٹامن اور معدنیات ضائع ہو جاتی ہیں، لیکن یہ مجبوری ہے۔ اسکے برعکس پکانے کا یہ فائدہ بھی ہے کہ کھانے کے ہضم کا عمل پکانے کیساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے، اور یوں آپکے نظامِ ہضم پر زیادہ بوجھ نہیں پڑتا۔

آپ:- تو کیا ہم گوشت کو اسی لئے پکاتے ہیں؟

ماہرِ غذا:- ہاں زیادہ تر تو اسی لئے۔ حرارت سے گوشت کی پروٹینز نرم ہو جاتی ہیں اور یہ آسانی سے ہضم ہو جاتا ہے۔ گوشت اگر تازہ نہ ہو یا حفظانِ صحت کے اصولوں کے مطابق رکھا نہ جائے تو اسمیں خطرناک جراثیم چھپے ہو سکتے ہیں جنسے چھٹکارا پانے کیلئے گوشت کو پکانا ضروری ہے۔ پکانے سے گوشت کے ذائقہ بخش اجزا بھی اُبھر آتے ہیں اور گوشت زیادہ مزیدار بنتا ہے۔

ہم:- یہ تو خیر سب ٹھیک ہے مگر کبھی کبھار پکانے سے کھانے کی چیز کا ذائقہ جاتا رہتا ہے...

ماہرِ غذا:- بیشک۔ کیونکہ بہت کچھ آپکے کھانا پکانے کے طریقے پر منحصر ہوتا ہے۔ کھانے کے ذائقے کو بنانا یا بگاڑنا آپکے کھانا پکانے کے طریقے ہی میں نہاں ہے۔

آپ:- ہاں، یہ تو معلوم ہے۔

ہم:- لیکن کھانے کا ذائقہ اگر ویسا نہیں جیسا کہ ہونا چاہیئے ــ اور کھانے کا قدرتی ذائقہ اگر برقرار نہیں رہتا تو یہ فقط کھانا پکانے کے طریقے ہی کے باعث نہیں اُس چیز کے بھی باعث ہے جس میں کھانا پکایا جاتا ہے۔

آپ:- کیا مطلب؟ "جس میں کھانا پکایا جاتا ہے"!

ہم:- دیکھئے نا، کھانا پکانے کی جو چکنائی آپ استعمال کرتے ہیں وہ بہت اہم ہے۔ پکانے کی چکنائیوں اور تیلوں میں سے چند ایک، کھانے پر اپنا ذائقہ سوار کر دیتے ہیں۔ لیکن کچھ چکنائیاں، کھانوں کے قدرتی ذائقے کو اُبھارنے میں مدد کرتی ہیں جیسے کہ ڈالڈا ونسپتی۔

آپ:- ڈالڈا ونسپتی بھلا یہ کیسے کرتا ہے؟

ہم:- اوّل تو یہی کہ ڈالڈا، ایک ایسی چکنائی ہے جسمیں نہ تو اپنا ذائقہ ہے نہ مہک۔ اسلئے یہ اپنی طرف سے کھانے میں کسی ذائقہ یا مہک کا اضافہ نہیں کرتا۔

آپ:- اچھا؟

ہم:- ڈالڈا، کو اعلیٰ درجے کا خالص بنانے کیلئے مشینوں کے ذریعے دوبار صاف کیا جاتا ہے۔ یہ کھانوں کے ہلکے پھلکے ذائقوں کو بھی باہر لے آتا ہے۔ اپنی طرف سے یہ آپکی غذا میں فقط قوت اور غذائیت کا اضافہ کرتا ہے۔

آپ:- یہ قوت بخش کیونکر ہے؟

ہم:- اسکے ہر اونس میں وٹامن اے کے سات سو، اور وٹامن ڈی کے ۵۶ بین الاقوامی یونٹس ملائے جاتے ہیں۔ جلد، ہڈیوں، آنکھوں اور دانتوں کی حفاظت کرنے اور انہیں صحت بخشنے میں یہی وٹامن مددگار ہوتے ہیں۔ اور "ڈالڈا" آپکو حفظانِ صحت کے اصولوں کے مطابق مہربند ڈبوں میں ملتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ "ڈالڈا" کی سبھی خوبیاں آپ کیلئے محفوظ ہیں...

آپ:- پھر تو ہم نے پرانے کھانا پکانے کی صحیح چکنائی ہی چن رکھی ہے۔ ہم تو سبھی کچھ "ڈالڈا" ہی میں پکاتے ہیں ــ اور سچ پوچھئے تو پچھلے بیس برسوں سے پکاتے رہے ہیں۔

ہم:- روز بروز زیادہ سے زیادہ لوگ ڈالڈا ونسپتی استعمال کر رہے ہیں! کیوں؟ ــ اسکا جواب تو اب آپ جانتے ہی ہیں، اور تو اب آپ جانتے ہی ہیں!

DL. 45-X52 UD

ہندوستان لیور نے بنایا

(بقیہ ملاحظات صفحہ ۸)

ویزا سسٹم اس سلسلہ میں غالباً اس اظہار کی ضرورت نہیں کہ دو ملکوں کا سیاسی رابطہ بڑی حد تک رابطۂ عوام پر منحصر ہوتا ہے اس لئے ضرورت تھی کہ سب سے پہلے "ویزا سسٹم" کو ختم کر دیا جاتا۔ اس کا فوری اثر یہ ہوتا کہ دونوں ملکوں کی جدائی جو در اصل گوشت و ناخن کی جدائی ہے کم ہو جاتی اور ان کے باہمی تمدنی تعلقات کی آسانیاں، حکومتوں کے سیاسی تعلقات کی راہوں میں بھی آسانیاں پیدا ہو سکتیں۔ سُنا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ زیر غور ہے، لیکن غور کی کس منزل پر ہے، اس کا علم کسی کو نہیں۔

تبادلۂ کتب و صحایف اسی طرح تجارتی تعلقات کے سلسلہ میں سخت ضرورت اس بات کی بھی تھی کہ کتابوں اور اخبارات کی درآمد برآمد پر سے پابندیاں اٹھالی جاتیں، کاپی رائٹ ایکٹ دونوں جگہ مشترک لمال قرار دیدیا جاتا اور وی پی سسٹم کو بحال کر کے روپیہ کی آمد و رفت میں آسانیاں پیدا کر دی جاتیں۔ مالیاتی نقطۂ نظر سے بھی پاکستان کو اس باب میں پس و پیش کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس صورت میں دونوں جگہ تبادلۂ زر کا توازن بالکل یکساں رہے گا، بلکہ اس کا امکان زیادہ ہے کہ وہاں کتب و صحایف کی برآمد درآمد سے بڑھ جائے۔

مسئلۂ کشمیر یہ بات بار بار دہرانے کی نہیں کہ ہندوستان و پاکستان کے باہمی تعلقات کی راہ میں جو سب سے بڑا سنگ گراں حایل ہے وہ کشمیر ہے اور اس کے ہٹانے کی جو تجاویز اس وقت تک دونوں طرف سے پیش کی گئی ہیں ان میں سے کوئی موثر ثابت نہ ہوئی، تاہم یہ امید افزا رجحان ضرور پیدا ہو چلا ہے کہ اس مسئلہ کو صرف "صلح و آشتی" سے طے ہونا چاہئے، گو ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا کہ اس "صلح و آشتی" کے بقا کے لئے کون کس حد تک اپنے مطالبات میں ترمیم کرنے پر آمادہ ہے تاہم یہ ناممکن نہیں کہ کسی وقت یہ جذبۂ رواداری کوئی عملی صورت اختیار کرلے اور سود سمجھ کر نہیں بلکہ انسانیت و مصلحت کا تقاضہ سمجھ کر بلا لحاظ سود و زیاں اس کو طے کر لیا جائے۔

نہ وقت اب رائے شماری کے تقاضہ کا ہے، نہ سالم کشمیر کے سالم قبضہ و اقتدار کا۔ ترازو سے تولنے کا وقت ختم ہو گیا ہے اور اب ضرورت اس کی ہے کہ انتہائے فراخدلی و رواداری سے کام لے کر کشمیر کی سرحد پہ دونوں ایک دوسرے کے گلے ملیں اور اپنی اپنی فوجوں کو واپس لے جائیں جن پر اس وقت تک دونوں ملکوں کا کروڑوں روپیہ بیکار صرف ہو رہا ہے۔

احمدی جماعت کا قریب تر مطالعہ لکھنؤ سے چلتے وقت ایک ذہنی یا جذباتی پروگرام میں نے یہ بھی بنایا تھا کہ اس سفر کے دوران میں اگر قادیان نہیں تو ربوہ ضرور دیکھوں گا جو سنا ہے کسی وقت وادی غیر ذی زرع تھا، اور اب احمدی مجاہدین نے اسے ایک متمدن شہر بنا دیا ہے۔ قادیان کا سوال اس لئے سامنے نہ تھا کہ پورا خاندان میرے ساتھ تھا اور ربوہ تو خیر میں کراچی سے تنہا بھی جا سکتا تھا، لیکن افسوس ہے کہ میرا یہ ارادہ پورا نہ ہو سکا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ میرے ویزا میں ربوہ درج نہ تھا، دوسرے یہ کہ میری صحت اس کی متقاضی نہ تھی کہ موسم گرما میں سفر ریگستان کی جرأت کر سکوں۔ لیکن میری اس پست ہمتی کی تلافی کسی نہ کسی حد تک اس طرح ہو گئی کہ بعض مخلصین سے امرتسر اسٹیشن پر تبادلۂ نگاہ ہو گیا، بعض سے لاہور میں یاد اللہ ہو گئی اور جب کراچی پہونچا تو ایک سے زاید بار مجھے ان کو زیادہ قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع مل گیا۔

سب سے پہلی چیز جسے میں نے بین طور پر محسوس کیا ان کی متانت و سنجیدگی تھی، ان کے ہنستے ہوئے چہرے، ان کے بشاش قیافے، اور ان کی "بوئے خوشدلی" تھی۔ دوسری بات جس نے مجھے بہت زیادہ متاثر کیا یہ تھی کہ انھوں نے دوران گفتگو میں مجھ سے کوئی تبلیغی گفتگو نہیں کی، کبھی کوئی ذکر تعلیم احمدیت کا نہیں چھیڑا، جو یقیناً مجھے پسند نہ آتا۔ میرا مقصود صرف خاموش نفسیاتی مطالعہ کرنا تھا اور یہ ان کی انتہائی ادا شناسی تھی کہ دونوں صحبتوں میں انھوں نے مجھے اس مطالعہ کا پورا موقع دیا اور کوئی بات ایسی نہیں چھیڑی کہ معاملہ

نگاہ سے ہٹ کر زبان تک پہونچتا اور میرا زاویہ نظر بدل جاتا۔

اس کا علم تو مجھے تھا کہ احمدی جماعت بڑی باعمل جماعت ہے، لیکن یہ علم زیادہ تر سماعی و کتابی تھا اور میں کبھی اس کا تصور بھی نہ کر سکتا تھا کہ ان کی زندگی کی بنیاد ہی سعی و عمل پر قایم ہے اور جد و جہد ان کا قومی شعار بن گیا ہے۔

اس سے ہر شخص واقف ہے کہ وہ ایک مشنری جماعت ہے اور ایک خاص مقصد کو سامنے رکھ کر آگے بڑھتی ہے اور ایسے ناقابل شکست عزم و حوصلہ کے ساتھ کہ تاریخ اسلام میں اس کی مثال قرون اولیٰ کے بعد کہیں نہیں ملتی۔

میں حیران رہ گیا یہ معلوم کرکے کہ ان کے دو شفاخانے جو انھوں نے یہیں کراچی کی دو غریب آبادیوں میں قایم کئے ہیں، محض چند نوجوان افراد کی کوشش کا نتیجہ ہیں، جنھوں نے خود اپنے ہاتھوں سے اس کی بنیاد کھودی، ان کی دیواریں اٹھائیں، ان کی چھتیں استوار کیں، ان کا فرنیچر طیار کیا اور اب صورتِ حال یہ ہے کہ ان شفاخانوں سے روزانہ سیکڑوں غربا کو نہ صرف دوائیں بلکہ طبی غذائیں بھی مفت تقسیم کی جاتی ہیں اور عوام کی ذہنی تربیت کے لئے ریڈنگ روم اور کتب خانے بھی قایم ہیں۔

دلِ شکستہ دراں کوچہ می کنند درست
چنانکہ خود نشناسی کہ از کجا بشکست

کراچی اور لاہور میں اس جماعت کے افراد پانچ پانچ ہزار سے زیادہ نہیں، لیکن اپنی "گرانمایگی مستقبل" کے لحاظ سے وہ ایک "بنیان مرصوص" ہیں، ناقابل تزلزل، ایک حصارِ آہنیں ہیں ناقابل تسخیر! اور کھلی ہوئی نشانیاں ہیں اس "اسوۂ حسنہ" کی جس کا ذکر محراب و منبر پر تو اکثر سنا جاتا ہے لیکن دیکھا کہیں نہیں جاتا۔

پھر سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے، وہ کیا بات ہے جس نے انھیں یہ سوجھ بوجھ عطا کی؟ — اس کا جواب ابھری ہوئی جماعتوں کی تاریخ میں ہم کو صرف ایک ہی ملتا ہے — اور — وہ ہے عظمتِ کردار! بلندیٔ اخلاق!

اس وقت مسلمانوں میں ان کو کافر و بے دین کہنے والے تو بہت ہیں، لیکن مجھے تو آج ان مدعیانِ اسلام کی جماعتوں میں کوئی جماعت ایسی نظر نہیں آتی جو اپنی پاکیزہ معاشرت، اپنے اسلامی رکھ رکھاؤ، اپنی تابِ مقاومت اور خوئے صبر و استقامت میں احمدیوں کے خاکِ پا کو بھی پہونچتی ہو!

ایں آتشِ نیرنگ نہ سوزد ہمہ کس را

یہ امر مخفی نہیں کہ تحریک احمدیت کی تاریخ ۱۸۸۹ء سے شروع ہوتی ہے جس کو کم و بیش ستر سال سے زیادہ زمانہ نہیں گزرا، لیکن اسی قلیل مدت میں اسنے اتنی وسعت اختیار کر لی کہ آج لاکھوں نفوس اس سے وابستہ نظر آتے ہیں اور دُنیا کا کوئی دور و دراز گوشہ ایسا نہیں جہاں یہ مردانِ خدا، اسلام کی صحیح تعلیم انسانیت پرستی کی نشر و اشاعت میں مصروف نہ ہوں۔

آپ کو یہ سُن کر حیرت ہوگی کہ جب بانی احمدیت کی رحلت کے بعد ۱۹۳۴ء میں موجودہ امیر جماعت نے تحریک جدید کا آغاز کیا تو اس کا بجٹ صرف ۲۷ ہزار کا تھا، لیکن ۲۵ سال کے بعد وہ بیس لاکھ ۸۰ ہزار تک پہونچ گیا جو انتہائی احتیاط و نظم کے ساتھ تعلیمات اسلامی پر صرف ہو رہا ہے اور جب قادیان و ربوہ میں صدائے اللہ اکبر بلند ہوتی ہے تو ٹھیک اسی وقت یوروپ، افریقہ و ایشیا کے ان بعید و تاریک گوشوں کی مسجدوں سے بھی یہی آواز بلند ہوتی ہے، جہاں سیکڑوں غریب الدیار احمدی خدا کی راہ میں دلیرانہ آگے قدم بڑھائے ہوئے چلے جا رہے ہیں۔

باور کیجئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ باوجود ان عظیم خدمات کے بھی، اس بے ہمہ و باہمہ جماعت کو بُرا کہا جاتا ہے تو مجھے سخت تکلیف ہوتی ہے اور مسلمانوں کی اس بے بصری پر حیرت ہوتی ہے۔

مبیں حقیر گدایانِ عشق را کایں قوم شہانِ بے کمر و خسروانِ بے کلہ اند

جب سے میں نے طریق احمدیت پر اظہار خیال شروع کیا ہے، عجیب و غریب سوالات مجھ سے کئے جا رہے ہیں۔ بعض حضرات اس جماعت کے معتقدات کے بارے میں استفسار فرماتے ہیں، بعض براہِ راست بانی احمدیت کے دعوائے مہدویت و نبوت کے متعلق سوال کرتے ہیں، کچھ ایسے بھی ہیں جو ان کے اخلاق کو داغدار ظاہر کر کے مجھے ان کی طرف سے متنفر کرنا چاہتے ہیں اور بعض تو صاف صاف مجھ سے یہی پوچھ بیٹھتے ہیں "کیا میں احمدی ہو گیا ہوں"۔ میں یہ سب سنتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ کیونکہ وہ یہ تمام سوالات اسلئے کرتے ہیں کہ وہ مجھے بھی اپنا ہی جیسا مسلمان سمجھتے ہیں اور اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ :-

ہم کعبہ و ہم بتکدہ سنگ رہِ ما بود
رفتیم و صنم بر سرِ محراب شکستیم

مذہب و اخلاق دراصل ایک ہی چیز ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ احمدی جماعت کی بنیاد اسی احساس پر قایم ہے اور اسی لئے وہ مذہبی عصبیت سے کوسوں دور ہیں، وہ تمام اخلاقی مذاہب کا احترام کرتے ہیں اور جس حد تک خدمتِ خلق کا تعلق ہے، رنگ و نسل اور مسلک و ملت کا امتیاز ان کے یہاں کوئی چیز نہیں، وہ ہمیشہ سادہ غذا استعمال کرتے ہیں، سادے کپڑے پہنتے ہیں، سگریٹ و مے نوشی وغیرہ کی مذموم عادتوں سے مبرّا ہیں، نہ تھیٹر و سینما سے انھیں کوئی واسطہ، نہ کسی اور لہو و لعب سے دلچسپی، انھوں نے اپنی زندگی کی ایک شاہراہ قایم کر لی ہے اور اسی پر نہایت متانت و سلامت روی کے ساتھ چلے جا رہے ہیں۔ یہی حال ان کی عورتوں کا ہے اور اسی فضا میں ان کے بچے پرورش پا رہے ہیں۔ مجھے مطلق اس سے بحث نہیں کہ ان کے معتقدات کیا ہیں۔ میں تو صرف انسان کی حیثیت سے ان کا مطالعہ کرتا ہوں اور ایک معیاری انسان کی حیثیت سے ان کا احترام میرے دل میں ہے۔

اس وقت تک بانی احمدیت کا مطالعہ جو کچھ میں نے کیا ہے۔ اور میں کیا جو کوئی خلوص و صداقت کے ساتھ ان کے حالات و کردار کا مطالعہ کرے گا، اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح معنی میں عاشق رسول تھے، اور اسلام کا بڑا مخلصانہ درد اپنے دل میں رکھتے تھے انھوں نے جو کچھ کہا یا کیا وہ نتیجہ تھا محض ان کے بے اختیارانہ جذبۂ خلوص اور داعیاتِ حق و صداقت کا۔ اس لئے سوال ان کی نیت کا باقی نہیں رہتا البتہ گفتگو اس میں ہو سکتی ہے کہ انھوں نے کن معتقدات کی طرف لوگوں کو دعوت دی، سو اس پر روایتاً و درایتاً دونوں طرح غور و تامل ہو سکتا ہے، لیکن بے سود، کیونکہ اس کا تعلق صرف ان کے ایہال و عواطف سے ہوگا، نہ کہ عمل و کردار سے اور اصل چیز عمل و کردار ہی ہے۔

اب رہا سوال میرے احمدی ہونے یا نہ ہونے کا، سو اس کے متعلق میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ سرے سے میرا مسلمان ہونا ہی مشکوک ہے ــــــــــ چہ جائیکہ احمدی ہونا کہ یہاں تو اصل چیز صرف عمل ہے اور اس حیثیت سے میں اپنے آپ کو اور زیادہ نااہل پاتا ہوں برہمن می شدم گر ایں قدر زناری بستم

اس لئے مناسب یہی ہے کہ مجھ سے اس قسم کا کوئی ذاتی سوال نہ کیا جائے نہ اس لحاظ سے کہ یہ بالکل بے نتیجہ سی بات ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ

دریغا آبروئے دیر گر غالب مسلماں شد

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور عرض کرنا ہے، وہ یہ کہ آج بالکل یقیناً وہ وقت بھی آئے گا جب میں احمدی جماعت کے مذہبی لٹریچر پر ناقدانہ تبصرہ کروں گا، کیونکہ بغیر سمجھے ہوئے کسی بات کو مان لینا میرے فطری رجحان کے خلاف ہے اور احمدی جماعت کے معتقدات میں کچھ باتیں مجھے ایسی بھی نظر آتی ہیں جو اب تک میری سمجھ میں نہیں آئیں، لیکن اس کا تعلق صرف میرے ذاتی و انفرادی رد و قبول سے ہوگا نہ کہ احمدی جماعت کے وجودِ اجتماعی سے جس کی افادیت سے انکار کرنا گویا دن کو رات کہنا ہے اور دن کو رات میں نے کبھی نہیں کہا

بالکل نئی بات

اس سے قبل جب کبھی میں پاکستان گیا تو یہاں کے مذہبی اداروں کی طرف سے میری پذیرائی اس شان سے کی گئی کہ میرے کفر و الحاد کے پوسٹر بازاروں میں چسپاں کئے گئے، میرے خلاف احتجاجی جلسے برپا ہوئے، اخبارات میں میری آمد پاکستان کو بڑا زبردست اسلامی خطرہ قرار دیا گیا، بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ مجھے ہندوستانی جاسوس قرار دے کر حکومت پاکستان کو بھی میرے خطرناک وجود کی طرف سے متنبہ کیا گیا۔ حتی کہ ایک بار بات اس حد تک پہونچ گئی کہ انڈین ہائی کمشنر کو مجھے اپنے یہاں منتقل ہو جانے کا مشورہ دینا پڑا (گو میں نے اسے قبول نہیں کیا)۔ لیکن اس مرتبہ

ایک بھی فرقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی

کیا بات ہے؟۔ جیسا صحیح و سلامت گیا تھا ویسا ہی صحیح و سلامت واپس آیا۔ سوچتا ہوں اس کا سبب کہیں یہ تو نہ تھا کہ

تیغ جفائے یار ہی کچھ کند ہو گئی

یا پھر یہ کہ میں خود

شایانِ دست و بازوِ قاتل نہ رہا

بہر حال سبب جو کچھ بھی رہا ہو، اس مرتبہ رہا کچھ سناٹا ہی سا۔

وائے بر خویش و بینوائی بر خویش!

دعوتِ فکر و نظر

(ہندوستان و پاکستان کے تمام شعرائے کرام کو)

کسی کا شعر ہے:-

تابِ جاں بخشیِ بیصرفہ ستم لاتا کون
وہ تو یوں کہئے مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں

از راہِ کرم اس شعر کو غور سے پڑھئے، بغیر اس جستجو کے کہ یہ شعر کس کا ہے اور مجھے بتایئے کہ اس کا مفہوم کیا ہے؟۔ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور جو کچھ وہ کہنا چاہتا ہے، الفاظ شعر سے بھی متبادر ہے یا نہیں؟

اس کی خوبیوں یا اسقام پر آپ کی تفصیلی رائے درکار ہے، جو شکریہ کے ساتھ "نگار" میں شایع کر دی جائے گی۔

نیاز

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادیین کا مذہب۔ نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا اثر جرمن شاعری پر فارسی زبان کی پیدائش پر مؤرخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی نقشہائے رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا۔ اس کے مطالعے کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا آخر تک پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

[illegible]ولت الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت عروج و زوال موت و حیات، معیاری شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

[illegible]الو ما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ [illegible]کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے۔ ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ از بس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

[illegible]ناب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ [illegible] قاتل ہے، زبان، بلاغت، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

[illegible]وعۂ استفسارات ۔ تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

[illegible]نقشہائے رنگارنگ ۔ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

[illegible]ائے جعفری ۔ جناب اثر لکھنوی کے سو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

فیصل[illegible] ۔ جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں جو دباری پر تمثیلی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

[illegible]ب ۔ سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

[illegible]وہ اسلام ۔ جناب مالک ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر [illegible] قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

[illegible]انیس ۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

[illegible] جناب [illegible]ہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے شبلی وغیرہ کے [illegible]

RE No. 466 رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ ۱۹۲۸ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شایع کیا گیا ہے۔ مومن کے مطالعہ کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) پاکستان نمبر، نگار کا جوبلی نمبر جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقایق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زریں کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر جس میں تقریباً بیس افسانے بہترین اہل قلم کے شایع کیے گئے ہیں۔ اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

جنوری فروری ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، عراق، مصر، فلسطین [illegible] ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۴ء (فرماں روایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں نبوی سے لے کر اس وقت تک کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۵ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمت کا ذکر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک ہمہ تاریخ تبصرہ مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپئے

سالنامہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف شعر [illegible] بیش بہا ذخیرہ معلومات۔ قیمت پانچ روپئے (علاوہ محصول)

سالنامہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی، علمی، ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا [illegible] لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع [illegible] انسائیکلوپیڈیا [illegible]

سالنامہ ۱۹۵۹ء (تنقیح [illegible]) اسلام و تعلیمات [illegible] ہے، جو [illegible] سالنامہ "نگار" میں

سالنامہ ۱۹۶۰ء

نیاز